

Muestras de Platón FELIPE MARTÍNEZ MARZOA

ABADA

ABADA EDITORES

muestras de Platón

FELIPE MARTÍNEZ MARZOA

LECTURAS
Serie **Filosofía**
DIRECTOR Félix DUQUE

Plaza de Jesús, 5
28014 Madrid
Tel.: 914 296 882
fax: 914 297 507
www.abadaeditores.com

diseño ESTUDIO JOAQUÍN GALLEGO

producción GUADALUPE GISBERT

ISBN 978-84-96775-09-1
depósito legal M-41881-2007

preimpresión ESCAROLA LECZINSKA
impresión LAVEL

FELIPE MARTÍNEZ MARZOA
Muestras de Platón



PRÓLOGO

La cuestión de qué es un diálogo de Platón y de la manera de leerlo había sido ya tocada por el autor de estas líneas en el libro *Ser y diálogo. Leer a Platón* (1996) y, complementariamente, en los libros *El saber de la comedia* (2005) y *El decir griego* (2006), así como en algunos otros. La posición interpretativa sigue siendo básicamente la misma que allí era. La manera de presentarla es ahora cierto seguimiento de algunos aspectos de determinados diálogos en particular; esto implica opciones que necesitan de explicación previa.

La selección de los diálogos y de los aspectos a seguir en el tratamiento de ellos está determinada en parte por factores accidentales, por ejemplo: los derivados del deseo de no repetir cosas ya dichas y sí, en cambio, aprovechar la ocasión para ampliar el campo de cuestiones abordadas; una de las consecuencias de esto es que «República» no figure entre los diálogos que dan título a capítulos, aunque las referencias a él son frecuentes y en algunos casos extensas. No hubiera

dado lugar a repetición el comentar «Leyes», y de hecho se pensó en hacerlo, pero ello significaría extenderse mucho en la problemática específica de ese diálogo y desequilibraría el conjunto; queda, pues, para otra ocasión.

Por otra parte, el hecho de que los capítulos de este libro lleven títulos de diálogos no debe inducir a pensar que cada uno de ellos pudiese ser leído por separado como un comentario a aspectos del diálogo correspondiente. Bien al contrario, el libro está pensado para ser leído de comienzo a final y en su propio orden, y cada capítulo presupone los anteriores.

En lo que acabamos de decir queda reconocido que el orden en el que aparecen tratados los diálogos está determinado por consideraciones de eficacia expositiva surgidas en el curso de la propia exposición, y que nos prohibimos cualquier interpretación cuya validez pueda depender de ver los diálogos en un determinado orden y no en otro. Con ello hacemos de necesidad virtud en relación con cierta regla de sobriedad que, según creemos, la investigación hermenéutica sobre el diálogo de Platón debe asumir, a saber: que, para el conjunto de los diálogos, no es viable fórmula evolutivo-cronológica alguna cuyo tipo de fundamentos autorizase a tomarla como factor material dado a la hora de la interpretación. Hay, como es sabido y con matices, una (en cierto modo más de una) posible división del conjunto de los diálogos (o de la mayoría de ellos) en varios bloques cuya definición (constatando incluso coincidencia entre los resultados de criterios pertenecientes a niveles diversos) es consistente y es relevante para varios propósitos interpretativos. Lo que no hay es argumentación alguna que conduzca a asumir que en general los diálogos de uno mismo de esos bloques han de estar cronológicamente más próximos unos a otros o pertenecer a una misma etapa evolutiva. Es seguro (con la seguri-

dad que siempre tiene lo trivial) que Platón «evolucionó», incluso después de haber empezado a componer diálogos y antes de haber dejado de hacerlo; pero los modelos evolutivos (evolutivo-doctrinales) que se asociarían con la aludida agrupación en bloques no están montados sobre otra base que las recepciones convencionales del tipo «doctrina de las ideas»; se trataría del haber («ya») o no haber («todavía») llegado a la «doctrina de las ideas», del haberse («ya») o no haberse («todavía») problematizado ésta, etcétera; lo cual no es sino la presuposición del cliché cultural, de origen helenístico, llamado «platonismo».

Por lo que se refiere a la materialidad del texto de Platón, se ha tenido en cuenta en todo caso el conjunto de las ediciones críticas existentes. En aquellos detalles de mera localización (de hecho números de línea) en los que pudiera haber alguna diferencia en tomar como base una edición u otra, la adoptada es la de Burnet.

BARCELONA, ABRIL 2007

1. IÓN

Enseguida se verá por qué no tenemos más remedio que empezar recordando algo ya muy reiterado, a saber, el que, cuando en la traducción de un texto griego ponemos o encontramos nuestro verbo «decir», normalmente se está traduciendo un verbo griego que, en nuestro propio análisis gramatical de aquel texto, tiene como «objeto directo» la cosa misma (no un «dicho» que a su vez pudiese concertar o no con la cosa), esto es: que lo traducido por nuestra pregunta de si acierto o no en mi decir es en griego la pregunta de si «digo algo» o «no digo nada», de si «digo» o «no digo»; incluidas en el mismo lote están, como también se ha reiterado ya, otras constataciones, de las cuales necesitamos ahora tener presentes al menos dos: una es la de que, a la hora de designar algo tan problemático como es la pretensión de un decir que sería relevante en su misma condición de decir (no, por ejemplo, en su relación con este o aquel campo), el griego acaba por elegir una palabra que no es sino

el verbo «hacer» o «producir» (*poieîn*), y la otra es que, en ese «producir», el *poietés* (nombre «de agente» del mismo verbo) «produce» la cosa (no lo que nosotros llamamos «la obra» o «el poema»), o sea, que lo dicho sobre el «objeto directo» de «decir» es válido también para el de este «producir».

Sea cual fuere la manera en la que ha de entenderse esta constelación, lo que está fuera de toda duda es que de nuestra comprensión de ella depende también el que podamos reconocer algún sentido en las argumentaciones con las que se produce cada paso del diálogo «Ión». Desempeñan allí, en efecto, un papel cosas que en un texto griego no precisan ser dichas, que quizá incluso no pueden ser dichas, porque están implicadas en algo siempre ya supuesto y, por lo tanto, en cualquier cosa que se diga. Y a esas cosas pertenece el que, por de pronto, si el rapsodo ha de saber o entender el decir del poeta, esto significa que ha de saber y entender «lo que» el poeta dice, y precisamente en el sentido de que ha de conocer o saber o entender las cosas en cuestión, no meramente lo que nosotros llamaríamos los «contenidos de decir» de cierto decir (el del poeta). Lo importante no es en primer término el hecho de que se imponga esta condición al oficio del rapsodo, sino el que el saber de las cosas se considere tautológicamente implicado en el entendimiento del decir, o, más bien, el que esto ni siquiera se «considere», sino que funcione sin necesidad (y quizá sin posibilidad) de consideración alguna acerca de ello.

Tenemos, pues, que recordar que, si por «decir» entendemos (y ello parece ser lo que justifica la traducción de ciertas palabras por nuestro «decir») algo que tiene que ver con que a cada cosa le sea reconocido su lugar, con que el que esto sea esto es lo mismo que el que aquello sea aquello, esto sólo más tardíamente será el acontecer de un cierto ente, sólo más tardíamente será un peculiar ámbito o esfera; de entrada y de momento es sencillamente el que haya cosas. Si de mí puede decirse que «digo» en un sentido en el que quizá no pueda decirse lo mismo de aquella piedra, ello sólo significa que el tipo de ente que yo soy tiene en el decir como ser de las cosas un tipo de implicación que quizá aquella piedra no tiene y que se formula del modo que da lugar a la relación gramatical en cuestión; no significa en absoluto que por «decir» deba entenderse la operación o el despliegue de cierto «sujeto». Y, si el decir no es una esfera especial, entonces la referencia del uso de la palabra «decir» en este contexto lo es al entero «andar con» y «habérselas con» las cosas, en el cual ha de verse aquí no el acontecer de algo o alguien que «se las ha con» y «anda con», sino eso que hemos llamado «el que haya cosas». Tenemos, asimismo, que recordar que es precisamente esto lo que hace posible que un decir relevante en su condición de tal venga a designarse como «hacer» o «producir» (siendo la cosa lo «producido»). Pues es justamente en el «andar con» y «habérselas con» donde cada cosa es lo que es. La capacidad o cualificación en el «andar con» y «habérselas con» es lo que, consecuentemente con lo que estamos diciendo, se designa con aquellas palabras que, como *tékhne* o *epistéme*, solemos traducir por «saber», traducción que se justifica por el hecho de que, en efecto, se trata del reconocimiento de cada cosa en su ser propio. Todo ello sin que haya en absoluto, por el momento, noción alguna de un «saber» específicamente «productivo»; bien al contrario, de lo que estamos hablando es del «usar de» como «dejar ser».

Eso que hemos designado en las líneas precedentes como el decir que es relevante en su misma condición de tal es lo que se designa (por ejemplo en «Ión», 530a7) como *mousiké*, adjetivo junto al cual el substantivo sobreentendido es *tékhne* o *epistéme* o *dýnamis*. Resulta instructivo el que de ahí venga

nuestra palabra «música». En efecto, cuando posteriormente se constituya el decir entendido ya como una esfera particular, quedará con ello constituido también el conjunto de aquellos aspectos de lo que hemos llamado un decir relevante que queden fuera de esa nueva esfera, los cuales, dependiendo en parte de cuál sea el género de decir relevante del que se trate[1], serán cosas tales como ritmo, melodía, danza, etcétera. Cierto que ya el diálogo de Platón comporta la opción cero en cuanto a constancia del ritmo, fijación de la melodía, etcétera, pero esto no lo pone del lado de acá en la cuestión que estamos mencionando, ya que la opción cero es allí una opción marcada, pues lo normal allí es que un decir relevante sí tenga unos u otros de los elementos que hemos hecho representar por ritmo, melodía o danza[2].

De lo que allí se llama la *mousiké*, la cual es un saber (*tékhne*, *epistéme*) y por lo tanto una cualificación (*dýnamis*), la pericia del rapsodo pretende ser parte. En la época que nos ocupa, y ya algo antes, el rapsodo ejecuta algo que encuentra ya compuesto por alguien, por ejemplo algo de Homero, si bien esta nítida distinción entre el rapsodo y el poeta no se encuentra en el significado mismo de las palabras; «rapsodo» no es sino la composición del lexema que también sirve para designar al «aedo» (el «cantor» implicado en el proceso por el que llegan a constituirse los poemas homéricos) con otro lexema, antepuesto, que parece hacer referencia a cierta característica (no tenemos que discutir aquí cuál) del proceder poético homérico (o del *épos*) precisamente; ello encaja con que, en efecto, el rapsodo parece haber tardado lo suyo en ser alguien distinto de aquello a lo que llamamos el poeta.

1 La historia de los «géneros» en la Grecia arcaica y clásica es precisamente el desarrollo de la problemática de eso (tan problemático, en efecto, según ya hemos adelantado) que sería un decir que fuese relevante en su misma condición de decir. Cfr. mis libros *El saber de la comedia* (Madrid, 2005) y *El decir griego* (Madrid, 2006).

2 De hecho los diálogos de Platón están muy cerca de poder ser considerados como lo primero que es «para leer» (no para ejecución alguna), y la juventud de Platón lo está de los primeros testimonios de un «leer» en el sentido que este concepto tiene para nosotros (es decir: leer para uno mismo). En lo que se refiere tanto a la posición a este respecto de otros géneros o cuasigéneros (como la *historíe*) como también a que no puede haber, tampoco en Platón, eso que posteriormente surgirá y que sólo puede surgir como el no-género, como el ámbito obvio del decir, a saber, lo enunciativo-tético, cfr. mi *El decir griego* (ya citado).

Volvamos por un momento a una consideración emparentada con lo ya dicho de la cosa como el «objeto directo» de los verbos de «decir». Eso que ya hemos dicho comporta reconocer el problema de cómo es posible un decir que, siendo en efecto decir, a la vez sin embargo sea erróneo o equivocado; cómo es posible esto si el decir es por principio decir la cosa. Guardémonos de pensar que una problemática de este tipo se ahorraría haciendo que lo «dicho» fuese en principio un meramente «dicho», que pudiese concertar o no con la cosa; bien al contrario, de esa manera se eliminaría toda posibilidad de reconocer tal concordancia (o no concordancia), pues el decir en el que se la reconociese seguiría siendo decir un dicho y no la cosa. Por el contrario, la manera griega deja abiertamente planteado el problema, y lo deja por de pronto en los siguientes términos, inmediatamente derivados del problema mismo: sea cual sea el modo en que el problema se despliegue, en todo caso al carácter engañoso de un decir habrá de pertenecer el que el mismo pudiera en algún momento ser desmentido, y sólo podría serlo por otro decir; pero, para que un decir desmienta a otro, es por de pronto imprescindible que en ambos, en uno y otro de ellos, no se diga lo mismo y, sin embargo, se diga «de» (acerca de) lo mismo; así, pues, a la referencia griega del decir, a eso que habíamos llamado «la cosa», es inhe-

rente una articulación dual, un «qué» y un «de qué». El acontecimiento, el *quid*, el contenido, el asunto, la cosa, es siempre «algo por lo que se refiere a algo», «algo de algo»[3].

Esta articulación, en el diálogo «Ión», aparece de entrada de manera modesta, simplemente a través de la constatación de que un dicente relevante es uno y no otro, que Homero no es Hesíodo ni Arquíloco, lo cual, desde luego, no es, como de entrada pensaría nuestro contemporáneo, una cuestión de «identidades personales», sino que tiene que ver más bien, por de pronto, con el hecho de que no pueda excluirse que «de» algunas cosas (unas mismas cosas) Homero no diga «lo mismo que» Hesíodo. Otra ya veremos si posible manera de entender la diversidad, a saber, la que podría consistir en asumir que Homero y Hesíodo no dicen «de» las mismas cosas el uno que el otro, se deja sutilmente para unas líneas más abajo, veremos por qué. Primero se le dice a Ión que él, presunto especialista en Homero, no puede por de pronto ser ni más ni menos experto en Homero que en Hesíodo en cuanto a, al menos, aquellas cosas de las cuales Homero y Hesíodo dicen lo mismo; insistamos en el supuesto, siempre operante sin que haga falta (y quizá sin que sea posible) que el texto lo destaque expresamente, de que decir es decir la cosa y, por lo tanto, entender el decir es entender la cosa. Consecuentemente con esto se le hace notar también a Ión que, con referencia tanto a esas mismas cosas como a aquellas de las que Homero y Hesíodo

3 De acuerdo con lo que hemos dicho sobre la referencia griega del decir (el «objeto directo» es la cosa y el decir tiene lugar en el entero «andar con» y «habérselas con»), la articulación dual pertenece a (o simplemente es) el ser mismo de la cosa. Es lo mismo decir «un decir(se) desmiente otro decir(se)» que decir «una comparecencia (de la cosa) desmiente (o, si se quiere, relega a mera apariencia) otra comparecencia (de la misma cosa)»; son sólo dos maneras de decir lo mismo.

no dicen lo mismo, la capacidad del rapsodo para entender y, por lo tanto, ejecutar dependerá no de una pericia en Homero (o, en su caso, en otro poeta), sino de la que tenga en cuanto al ámbito de cosas del que se trate (531a5-b10). Es entonces el momento adecuado para salir al paso de la posible cuestión de si podrían los diferentes poetas decir «de» diferentes cosas; ello no es posible, ya que por «poetas» estamos entendiendo los dicentes de aquel decir cuya relevancia se encuentra en el carácter mismo de decir, lo cual excluye una especialización de ámbito y un reparto de ámbitos (531c1-532b7). Con esto queda planteado un problema que no afecta ya solamente al rapsodo, sino incluso al poeta mismo, a saber, el de un saber (ser capaz de habérselas con) que no tendría ámbito particular, un decir que sería relevante como decir, no por su relación con cierto particular contenido o ámbito de contenidos.

La argumentación hasta aquí seguida deja planteadas, pues, dos cuestiones, cada una de las cuales tendrá especial relación con uno de dos trechos en los que podemos dividir lo que resta del diálogo. Por una parte, cualquier saber (*tékhne*, *epistéme*) lo es en cuanto presencia de la cosa (del tipo o ámbito de cosas del que se trate), y, por lo tanto, no cabe en la consideración de *tékhne* la referencia a este o aquel particular *tekhnítes* (aun insistiéndose en que la diversidad de los mismos no es allí materia de «identidades personales», como en nuestra contemporaneidad, sino de lo que arriba hemos dicho); de manera que la posibilidad de una especialización «en Homero» cuestionaría el carácter de *tékhne* tanto de lo que hay en el especialista en cuestión como de lo que hay en Homero. Pero además, por la otra parte, está el que, al referirnos a una hipotética *tékhne* de la que Homero sería un ejemplo o un punto de referencia, lo que hacemos no es sino recordar aquella terrible pretensión de un decir

en el que lo relevante sería el decir mismo, por lo tanto de una pericia que lo sería en aquello que siempre ya está ocurriendo, en aquello que está ocurriendo sea lo que fuere lo que esté ocurriendo. Homero, o sea, el *épos*, es incluso un ejemplo especialmente adecuado por el hecho de que, siendo la problemática inherente a esa pretensión lo que se despliega en la historia de los «géneros» griegos, lo propio del *épos* dentro de esa historia es el que, en efecto, lo siempre ya supuesto permanece siempre ya supuesto, suena precisamente por cuanto no se pretende, ni siquiera a través de recursos momentáneos y huidizos, invocarlo expresamente, de manera que lo que en el *épos* se dice son siempre, como corresponde, cosas, esta cosa y aquella y aquella otra; esto, que constituye la especial adecuación del *épos*, a la vez hace que en él aparezcan muchas y las más diversas cosas, que en Homero tanto esté un médico curando como un conductor de ejércitos haciendo lo suyo como un auriga conduciendo especialmente bien una decisiva vuelta, todo ello presentado siempre con ese recrearse en el detalle que sólo es posible por el compromiso de que sea en la presencia de cada cosa, en la irreductibilidad de cada cosa, donde comparezca el «lo mismo» de que el que esto sea esto es lo mismo que el que aquello sea aquello, es decir, ese «lo mismo» que es justamente lo más opuesto a que esto sea lo mismo que aquello o aquello lo mismo que esto o ambos resolubles en alguna tercera cosa.

El modo de presentación que acabamos de caracterizar como el homérico o «épico» hace, pues, que las más diversas competencias (la del médico, la del auriga, la del conductor de ejércitos) hayan de comparecer en el decir de alguien que, a la vez y por definición, no es ni auriga ni conductor de ejércitos ni médico ni ..., sino ... ¿exactamente qué? En el diálogo «Ión» la aporía se presenta considerando centralmente no a Homero mismo, sino su recepción. Una vez visto

que ha de ser posible en general el que un decir pueda desmentir a otro, por lo tanto el que un decir sea más fuerte que otro, una vez que incluso hemos explicitado al menos una de las condiciones para que tal cosa pueda ocurrir, entonces, el entender el decir en cuanto entender la cosa, que se exige de quien haya de poder efectuar (ejecutar) ese decir, comporta también poder apreciar la aptitud y competencia del decir en cuestión; y, en efecto, Ión considera que de su propia competencia de rapsodo forma parte el poder válidamente «elogiar» a Homero; ahora bien, tratándose de un decir en el que en un momento un auriga conduce el carro en una maniobra difícil, en otro un experto médico cura, en otro un estratego conduce el ejército, ¿cómo puede válidamente apreciar ese decir alguien, en este caso el rapsodo, cuya competencia por definición no es ni la medicina ni la estrategia ni el arte del auriga?

El que la aporía aquí planteada por la presencia inmediata del rapsodo concierne a todo el ámbito de lo que hemos llamado el decir relevante (aquel decir que es relevante en su misma condición de decir), además de haber aflorado ya en varias fórmulas que hemos tomado del propio diálogo, se manifiesta también en que el recurso empleado para formular la duda acerca de la posibilidad de una *tékhne* así (es decir: la duda acerca de si eso es saber, o sea, de si es *tékhne*) abarca de una vez, si bien por así decir jerárquicamente, al poeta y al rapsodo; se trata, en efecto, de si no será más bien que, en vez de una *tékhne*, eso ante lo cual nos encontramos es algo así como una especial disposición «divina» que, moviendo en primer término al poeta, engancha a través de él al rapsodo y, por medio de éste, al oyente. Ocupémonos por un momento de esto.

Una de las expresiones griegas cuya exégesis en mayor medida compromete con la aclaración de qué es exactamente

la Grecia arcaica y clásica es aquello, tan repetidamente presente en toda esa etapa, hasta Aristóteles inclusive, de que todo está lleno de dioses y de que en cada cosa hay su dios. El hecho de que eso, con unas u otras palabras, se diga, el hecho de que se lo reconozca, el hecho de que tenga lugar, forma parte del proceso por el cual eso mismo está dejando de ocurrir; sólo acontece escapándose. Cuando se hace relevante el que esta cosa es precisamente e irreductiblemente esta cosa, a la vez se está produciendo una tendencia reductora, pues el «ser esto irreductiblemente esto» es lo mismo que el «ser aquello irreductiblemente aquello», de modo que esa relevancia, que ciertamente lo es de la irreductibilidad (es decir: del ser) de cada cosa, a la vez constituye un uno y lo mismo para todo; un argumento «erístico» frecuente en Grecia es el de que la diferencia irreductible de A con respecto a B es a la vez la diferencia irreductible de B con respecto a A, de modo que precisamente el hecho diferencial es el hecho uniformizador. El decir relevante es a la vez aquel en el que cada cosa es dicha en su irreductibilidad y, por lo mismo, aquel en el que se despliega el peligro de la reducción. Lo que hemos llamado la irreductibilidad de cada cosa es la también ya mencionada «divinidad» de cada cosa; «divino» es lo irreductible, es decir, lo ente; relevantemente divino es aquello en lo que el ser (la irreductibilidad) se hace, por uno u otro motivo, relevante. El experto en decir, el dicente del decir relevante, es el que dice cada cosa de manera que resalta su irreductibilidad; los dioses son las figuras que pertenecen a ese decir. Si, como hemos visto, ese mismo decir es a la vez aquel en el que hay la tentación de la reducción, ocasión tendremos de comprobar una vez más cómo el diálogo de Platón es, desde la pretensión misma de un decir relevante, una estrategia frente a la mencionada tentación o peligro, estrategia que ni evita aquello contra lo que va ni siquiera aplaza

sus efectos; solamente hace que la pérdida en cuestión no sea trivial. Esto implica que el diálogo de Platón, veremos por qué vías, a la vez mantiene el decir relevante y lo mantiene en una figura de él que comporta una constante ruptura interna de la pretensión misma. A esto pertenece la constante pregunta sobre el «sí o no» y el «cómo» del carácter de «saber» («ser capaz de habérselas» en cuanto tener lugar la cosa, *epistéme, tékhne*) de la pericia en cuestión. Lo que, en cambio, no está en cuestión es (irónicamente en lo que se refiere a Ión, con toda seriedad en lo que toca a Homero) el carácter «divino» de esa pericia y la implicación de «los dioses» en ella, porque esto es sencillamente la noción misma de un decir relevante, tal como la hemos presentado. No se trata aquí de nada «sobrenatural» (concepto que no tiene ningún sentido antes del Helenismo); el carácter «divino» se atribuye también al saber que en el diálogo mismo se estaría ejerciendo, el cual no tiene nada que ver con inefabilidad alguna ni experiencia «especial» de ninguna índole. Incluso cuando se hable de una divina locura en el poeta y en otros frente a una humana sensatez, a lo que esta última se refiere es sólo a la asunción trivial y ordinaria de alguna *tékhne*, asunción que se basa en haber dejado atrás lo que, sin embargo, no puede sino estar supuesto en cualquier *tékhne*, incluso en la aparentemente más trivial.

Se ha visto, en todo caso, cómo la pretensión de una pericia en el decir mismo, pretensión idéntica con la de un decir que sería relevante en su condición misma de decir, todo ello partiendo de la base que describíamos diciendo que el «objeto directo» del verbo «decir» es la cosa, que el decir lo es en el «andar con» y «habérselas con», en el cual la cosa es lo que ella es, por lo tanto en el *poieîn*, y que por eso el dicente relevante se llama el *poietés* y *poieî* («produce») la cosa, todo ello junto, pues, comporta el fenómeno de un

decir y hacer que, siendo él el reconocimiento de cada cosa en su irreductibilidad, a la vez, al serlo de cada cosa, constituye una pretensión que es la misma para todas las cosas y, por lo tanto, instaura un cierto uno y lo mismo para todo; o, en otras palabras, la irreductible diferencia (el ser) se reconoce en una esfera que, a la vez, ya no es la de la irreductible diferencia; las cosas, pues, son producidas, pero en algo que ya no es su propio y mismo ser. Estamos con esto quizá asistiendo a los primeros pasos de la noción de *mímesis*, quizá incluso a la remota siembra de otras nociones de algún ámbito total en el que la cosa (en principio cualquier cosa) es sin ser en su mismo ser, como, por ejemplo, «la mente» o «la subjetividad» o «el discurso», cosas (estas tres últimas) que por el momento todavía no hay. En cuanto a la *mímesis*, sin embargo, el recurso al libro X del diálogo «República» nos hace ver cómo, en efecto, ese concepto aparece allí (en este caso referido directamente al poeta) para expresar precisamente el problema, que aquí hemos tocado, de una *tékhne* que sin ser la del auriga capacitaría para «producir» el gobierno de un carro, sin ser la del médico permitiría presentar la curación de una herida, etcétera, de una *tékhne*, pues, que sería en cierto modo la de todo precisamente por no ser la de nada en particular[4].

4 Cfr. mi *Ser y diálogo. Leer a Platón*, Madrid, 1996, en especial pp. 108-112.

2. FEDRO

2.1

A Lisias, que está, pero no habla, en «República», y habla, pero no está, en «Fedro», se le puede llamar (y de hecho se le llama, por ejemplo en «Fedro» 234e6 y 236d5) *poietés*, y, aunque entonces nuestro contemporáneo ya no acostumbre a traducir por «poeta», las conexiones de la palabra griega, las mismas que suscitan las perplejidades a las que hicimos alusión en el capítulo anterior, siguen valiendo. En cambio, el que a Lisias se le llame también *logográphos* (algo así como «que escribe decires», diremos «logógrafo») y *syngrapheús* (diremos «escritor») establece ciertamente una diferencia, ya que, en efecto, no se emplean tales nombres para designar a Homero, Safo, Anacreonte o Píndaro, y ello incluso al margen de cualquier suposición referente al empleo o no de la escritura como mera cuestión de hecho; evidentemente, la diferencia (sobre ello volveremos) tiene algo que ver con la escritura, pero no consiste en el solo hecho de emplear ésta.

Sea esto último como resulte ser, lo que de momento tenemos es que es el logógrafo o el escritor el que es una especie particular o variante del *poietés*, no a la inversa.

Por otra parte, en la propia marcha del diálogo «Fedro» desempeña algún papel el hecho de que la condición de logógrafo (o, si se quiere decirlo así, la variante de *poietés* descrita como logógrafo) puede comportar cierto desprestigio; se especula (257c4-7) con la posibilidad de que a Lisias le preocupe el hecho de que le llamen «logógrafo», y expresamente se conecta este posible matiz de descrédito con la posibilidad de ser considerado como un *sophistés* (257d8). Como es sabido, la adjudicación de carácter relativamente difamatorio a esta última palabra es todavía muy reciente en el momento en el que se sitúa el diálogo, y está, en ese mismo momento, muy lejos de ser constante y consecuente, pues es todavía vivo el hecho de que la palabra en sí misma sólo significa que el designado por ella es experto o perito sin que la palabra especifique en qué campo; lo que ocurre es que esta no especificación puede tener la nada inocente connotación de que se trate de un saber (*tékhne*, *epistéme*) que por su propio carácter elude la delimitación de un campo, en cuyo caso nos encontramos de nuevo ante la peculiar problemática que en el capítulo precedente había aparecido como la de una pericia o excelencia que lo sería en el decir mismo (con todo lo que allí se recordó acerca de «decir»). Téngase en cuenta que tal problemática tenía que ver con el hecho de que reconocer cada cosa en su irreductibilidad, por lo tanto reconocer el «lo mismo» de que el que esto sea esto (es decir: irreductible a aquello) es lo mismo que el que aquello sea aquello (es decir: irreductible a esto), comportaba reconocer un «lo mismo» uno para todo, lo cual hacía peligrar aquello mismo que se trataba de reconocer, y el reconocimiento de los dioses (de ellos en cada cosa) iba quizá a una

con la pérdida de los dioses, etcétera. De hecho, no sólo en las comedias de Aristófanes, sino también en los diálogos de Platón, desempeña un importante papel el arraigo de la cuestión «sofística» en aquella vieja historia. En Platón, esta conexión, incluso con mención expresa de Homero en un extremo y de recientes «sofistas» en el otro, está en el mismo tramo del libro X de «República» que ya hemos mencionado en relación con la problemática de «Ión», así como en «Teeteto», 151e8-153a3. Insistamos por un momento en el modo en que la indicada conexión en efecto tiene lugar[5]: referirse de alguna manera a un «lo mismo» que sería lo mismo para todo y para todos, por lo tanto establecer a algún nivel (que además sería el del saber buscado) un uno para todo, quizá comporte una abolición de la irreductible diferencia, esto es, del ser, del discernimiento, de la posibilidad de criterio; o dicho de otra manera: que se haga relevante la distancia misma que constituye tanto el ser-esto de esto como el ser-aquello de aquello comporta que los términos de la distancia aparezcan como en efecto han aparecido por el sólo hecho de que la hayamos mencionado, a saber, como meramente uno y otro, la distancia, pues, como cuantitativa, uniforme, por lo tanto como delimitación meramente advenida sobre la base de un ilimitado; dicho de una tercera manera: la relevancia de un «lo mismo» que lo es para todos y para todos los casos produce un espacio uniforme, el cual, precisamente por su uniformidad, reclamará ser de suyo ilimitado y que las delimitaciones sean meramente advenidas.

5 Sobre cómo el contenido de esta conexión configura tanto el fenómeno *sophistés* como el proyecto *pólis* y otras cosas, cfr. mis *El saber de la comedia* y *El decir griego*, ambos ya citados.

Mientras el vuelco al que nos estamos refiriendo todavía vale como vuelco, todavía puede ser que, de aquello que en virtud de ese vuelco ya no hay, se diga que no lo hay; este «no haberlo» sigue siendo, pues, una manera –e incluso es una señalada manera– de que lo haya. Eso que, una vez dejado atrás el vuelco, ya simplemente no hay, ha sido aquí caracterizado como la irreductibilidad (el ser) de cada cosa; esta connotación de irreductibilidad, que nos llevó a hablar de dioses en cada cosa, es también lo que hace que tan frecuentemente nuestras traducciones deban traducir las palabras griegas para «ser» empleando términos que en las lenguas modernas tienen que ver con belleza. El que haya un ser de cada cosa tiene que ver, por de pronto, con que los límites todavía no son obviamente indiferentes, y, por lo tanto, todavía tiene sentido (otra cosa es que tenga fácil respuesta) la cuestión de qué es una cosa y qué, en cambio, un trozo de cosa o un agregado de cosas. Hay la necesidad de emplear recursos para señalar el caso en que se tienen relevantes motivos para reconocer que se trata de una cosa; y hay, por ejemplo, una palabra cuyo uso antiguo (en Homero) consiste en significar aquello que hay de Fulano cuando ya no hay Fulano, cuando «él mismo» ha sido, por ejemplo, pasto de los perros y de las aves de rapiña; palabra que, en consecuencia y a través de una historia en cuyos detalles no tenemos que entrar ahora, llega a prestarse a marcar el hecho de que sólo eres, es decir, sólo tienes un *quid*, cuando ya no eres, pues sólo entonces está cerrada la figura y, por lo tanto, sólo entonces está definido qué es en verdad cada uno de los contenidos de ella. Por de pronto tenemos, pues, una palabra (*psykhé*, cuya traducción convencional es «alma») cuyo uso tiene la particularidad de establecer inequívocamente que se está tratando de (es decir: que aquello a lo que se atribuye un «alma» es) precisamente una cosa. Así, pues, el carácter de

cosa, de divino, de bello, se atribuye en primer término a algo a lo que se atribuye también «alma». Ello comporta un desdoblamiento de la figura, pues a su vez quien dice, reconoce o «se las ha con» el bello y divino es (y sobre ello volveremos) alguien dotado de «alma». De lo dicho se desprende que la relación es disimétrica. El término que hemos mencionado en primer lugar ha de ser relevantemente bello (o funcionar como tal en la relación), pues su presencia, su tener lugar, es la presencia o el tener lugar del dios; en cambio, no es él mismo, sino el otro, quien se las ha con esa presencia, quien percibe y reconoce la divinidad; es, pues, el otro el, por así decir, enganchado por el dios, el «enamorado», si admitimos provisionalmente que la denominación del dios en este contexto es *éros* (cuya traducción convencional es «amor»). Así, pues, el bello no es el enamorado y el enamorado no es el bello. También por parte del bello la relación es libremente aceptada, pero, en su caso, no porque esté enamorado. El bello es normalmente un joven; el enamorado es normalmente un hombre maduro y respetado.

Recordemos ahora que de entrada será un logógrafo, Lisias, quien diga algo acerca de esta situación. El logógrafo pertenece al momento que hemos caracterizado como de pérdida de lo divino (con el significado que hemos dado a esto). Eso no quiere decir que su decir sea menos divino; no es así, pues hemos visto que es la propia comparecencia o reconocimiento de lo divino la que comporta su pérdida, y, por lo tanto, el atenerse a esa pérdida, el decirla, es precisamente lealtad a lo divino mismo. Hemos dicho que la divinidad es la presencia de lo siempre ya supuesto y que, por lo tanto, es la comparecencia de aquello que sólo comparece perdiéndose, de aquello cuya comparecencia es desmesura, porque a ello, como siempre ya supuesto, le pertenece permanecer siempre supuesto. Pues bien, esto es lo que dice

Lisias acerca de *éros*. El decir se apoya enteramente en el modelo disimétrico que hemos expuesto, si bien se pone en boca de una figura que no estaba prevista en el mismo, a saber, en la de alguien que pretende ser aceptado por el joven bello en el lugar del amante y alega como mérito para ello precisamente el que él, en cambio, no está enamorado y, por lo tanto, la relación con él no comportará situarse en el ámbito de lo anómalo, desmesurado y peligroso; él, a diferencia de un enamorado, no hará locuras, no creará situaciones comprometidas, no será una carga; se apela con todo ello a la sobriedad y sensatez que al joven se le supone aunque sólo sea por el hecho de que (esto está implicado en el modelo, como vimos) tampoco él mismo está enamorado.

Cuando Fedro dice que el discurso de Lisias es excelente «en especial por los *onómata*» (234c7), el aspecto que se destaca no es la elección de palabras o expresiones una vez supuesto un contenido, o sea: no son opciones de significante que se efectúen dando por establecida una substancia a significar. Un *ónoma* no es meramente la elección de palabra o palabras una vez fijado ya lo que se quiere «nombrar» o «decir», sino que es la fijación o tematización misma, de la cual es ciertamente inseparable el que las palabras sean las que son[6]. Por lo mismo, cuando Sócrates extiende la cuestión a si el *poietés* ha dicho lo que conviene (*tà déonta*), más allá de si «cada uno de los *onómata*» tiene ciertas cualidades (234e5-8), lo que pregunta es si, además de que los *onómata* tengan el carácter que tienen, ocurre también que se han efectuado los que proceden y vienen a cuento y ni más ni

6 En este momento, obviamente, estamos hablando de la palabra *ónoma* como tal, no de ciertas contraposiciones en las que entra en ciertos contextos de los que nos hemos ocupado otras veces. Ello sin perjuicio de que el propio significado de la palabra no sea ajeno a que ella haya sido elegida para esas contraposiciones.

menos que ellos. Aunque Sócrates evita responder de manera definida a esta pregunta[7], esboza, en cambio, la opinión de que el discurso dice lo mismo varias veces y que parece como que jugase a demostrar que es capaz de decirlo de una manera y de otra. La protesta de Fedro contra esta apreciación es, desde luego, fácil de entender, pues lo cierto es que, al menos a primera vista, no hay en el discurso de Lisias repeticiones. Qué es lo que Sócrates ha tomado por reiteración, se verá considerando el discurso que el propio Sócrates producirá a continuación. Lo primero de todo, nos dice, es tener alguna delimitación de qué «ser ...» se está tratando de analizar o interpretar, cuáles son los rasgos distintivos de la presencia de la que se trata; sólo así sabremos cuándo nos las hemos con algo que tiene ese modo de ser y cuándo no, y también sólo así podremos discutir qué es y qué no es inherente a ese modo de ser y a aquello que lo tiene. Ahora bien, si se posee la indicada delimitación de ser, entonces diversas ocurrencias particulares de ese mismo «ser ...» aparecerán en efecto como casos de lo mismo, y entonces en el discurso de Lisias habrá reiteración, aunque en sentido trivial no la haya; reconocer que Pedro es capaz de llorar y que Juan es capaz de llorar empieza a ser reiteración cuando la capacidad de llorar se vincula con el «ser hombre»; describir como

7 Paráfrasis de 235a1-3 (habla Sócrates, tratamos de conservar, aunque ello nos obligue a cierta violencia, las ambigüedades que hay en el texto): «he estado prestando atención (a saber: durante la lectura del discurso de Lisias por Fedro) solamente al arte misma del decir (*tò rhetorikón*) que hay en él, y ni siquiera me pareció que eso (a saber: «ese» aspecto en el discurso de Lisias, pero puede referirse o bien a la propia «arte del decir» o bien a la cuestión que ahora Sócrates plantea, la cual, por otra parte, no tiene por qué considerarse situada fuera de «el arte del decir») el propio Lisias considere que es suficiente». De lo que es seguro que no se está tratando en absoluto es de distinción alguna entre que «esté bien dicho» y que «sea verdadero», o entre la «retórica» y el «contenido», o similares.

ruinosa esta y aquella y la otra situación erótica pasa a ser reiterativo una vez que la ruina se ha vinculado con *éros*. Ahora bien, esto se apoya implícitamente en el supuesto de que el «ser hombre» (o, en su caso, el «ser amante») se deja fijar de alguna manera, o, más en general, de que cabe tematizar el «ser A» o «ser B», decir «qué es ser A», «qué es ser B», decir «ser A es ...», «ser B es ...». El primer discurso de Sócrates en el «Fedro» se basa enteramente en el reconocimiento de que ese supuesto es, al menos transitoriamente, inevitable; lo es porque en efecto todo consiste en que tomamos esto como A y aquello como B y, por lo tanto, de alguna manera nos debemos una explicación de qué es ser A y qué es ser B (sin ella, ¿con qué derecho tomamos esto como A y aquello como B?).

Si el haberse de tomar algo como A y otro algo como B, el haberse de decir que algo es A y que otro algo es B, el «ser A» de algo y el «ser B» de otro algo, es lo que hace del uno y el otro algo cosas, lo que les da el carácter de cosa, en otras palabras: si cosa (ente) es todo aquello que «es ...», entonces el decir «ser A es ...», «ser B es ...», pone los modos de ser a su vez como cosas, como entes. Por lo tanto, si todo quedase ahí (y de momento ahí está), no habríamos hecho sino fundamentar algo que en el discurso de Lisias sólo se describía (de ahí el que las diversas constataciones de entonces aparezcan ahora como reiteraciones de una misma cosa), pero que seguiría siendo lo mismo. Hemos hablado de ser como irreductibilidad y de la pérdida de ello, y, en efecto, si el que algo sea (esto es: que sea A o B o C) no hace sino remitir ese algo a otra cosa, porque A, B o C (o «ser A», «ser B», «ser C») tienen a su vez el estatuto de cosas, la irreductibilidad ha desaparecido, y entonces es inevitable que la tesis sea la de Lisias (digamos: que el mejor amante es el no enamorado), pues ella se basaba precisamente en el carácter

excéntrico de todo aquello que hubiese de ser irreductibilidad y, por lo tanto, comparecencia del dios. Incluso podría decirse que Lisias hace mayor honor a eso que se escapa, que respeta más su escaparse (el escaparse en su carácter de escaparse), pues simplemente describe, no busca una positiva fundamentación.

También es cierto que, si todo quedase ahí, no habría en absoluto el diálogo de Platón como forma, es decir, no habría eso cuya persistencia cualitativa se manifiesta en el hecho de que en el conjunto de la obra de Platón la situación dialógica se mantiene incluso allí donde materialmente no hay en absoluto diálogo; y no tendría entonces sentido alguno el que *he dialektiké* (sc. *tékhne* o *epistéme* o *dýnamis*), o bien *he tékhne* (*epistéme*, *dýnamis*) *he toû dialégesthai*, o incluso *he dialektikè méthodos* (esto es: el estar en camino propio del diálogo), sean los nombres que hay en Platón para cierta cosa que es precisamente lo que se busca. El diálogo consiste en que, en efecto, tal como hemos visto que se tiene el derecho a reclamar, se intentan respuestas a preguntas del tipo «qué es ser ...», y no vale decir que esos intentos tienen que fracasar, es preciso que con toda seriedad se produzcan y las presuntas respuestas se desplieguen ellas mismas para que el hundimiento interno de cada una de ellas sea estrictamente fenomenológico. Para ser más exactos: la cuestión «qué es ser A», referida a un A que precisamente por lo que ahora mismo vamos a decir se considera trivial, tiene una «respuesta» consistente en remitir de «ser A» a ciertos «ser B» o «ser C» en el proceso llamado *dihaíresis*, pero esto es sólo remitir de unos «ser ...» a otros, y el carácter en el fondo no trivial de cualquier «ser ...» (el que en todo haya dioses) se manifiesta, por de pronto, en que la división de la que se está hablando no es nada del tipo de lo que nosotros llamamos una operación «lógica», puesto que no es indiferente

por dónde cortemos, sino que cada género tiene sus diferencias relevantes; consecuentemente con ello hay un límite por abajo (hay «ser ...» que no admite ya división) y por arriba, esto último correspondiendo al hecho de que no se pueda cortar por cualquier parte, pues este hecho comporta el que haya algo así como criterios de qué es y qué no es en general un «ser ...»; criterios, pues, siempre ya supuestos, supuestos en todo «ser»; consiguientemente, dado que el «ser ...» tiene lugar en el «andar con» y «habérselas con» la cosa, criterios de aptitud, capacidad, excelencia, nombres de la *areté;* la conexión con esas figuras es la destrivialización, la explicitación de la no trivialidad; el diálogo empieza allí donde hay un «qué es ser A» y «ser A es ...» en el que A (o «ser A») es uno de esos nombres.

El diálogo (el de Platón en general) tiene, pues, por contenido el que, en que algo sea, es decir, sea ..., el «ser ...» no tiene a su vez el estatuto de cosa o de ente; y ello es lo que hemos identificado con la irreductibilidad de la cosa, cuando recordamos que la reductibilidad es, por el contrario, idéntica con que lo que sigue al «es» tenga a su vez el estatuto de cosa o de ente. La irreductibilidad (el ser) de la cosa es lo mismo que la diferencia irreductible de dos estatutos, el de ente (cosa) y ese otro para cuya designación Platón y Aristóteles echaron mano de la palabra griega *eîdos;* el *eîdos* es el «ser ...». El diálogo es, pues, el reconocimiento del *eîdos* como tal.

Así se entiende que sea precisamente la divinidad (*tò daimónion*) quien interviene cada vez que sin ello Sócrates se instalaría en el momento positivo, en el momento de la posición del *eîdos*. Pues ese momento no reconoce el *eîdos* en su condición de tal, en su diferencia frente al estatuto de cosa, y es precisamente esta diferencia lo que guarda la irreductibilidad (la divinidad) de cada cosa. La intervención de *tò daimónion* ocurre, pues, también en «Fedro» precisamente en el momento en que, según lo dicho, debe ocurrir, es decir: cuando sin ello Sócrates se dispondría a dar por válida la tesis de su primer discurso. A partir de aquí, pues, está planteada la cuestión de cómo puede decirse lo otro, el *eîdos* en su condición de tal. El diálogo, esto es, el que cada «ser ... es ...» haya de acontecer y haya de hundirse internamente, es el acontecer del *eîdos* como tal, el fenomenológico rehusar la tematización. Pero, tal como hemos visto que la cuestión se ha planteado en el «Fedro», no es meramente que se haya producido un intento de tematización (o una tematización que pretende valer); eso no ha ocurrido meramente, sino que se ha dicho; Sócrates ha dicho que en cada caso hay que fijar el «qué es ser ...», y eso precisamente ha sido lo relevante del discurso de Sócrates, lo único que lo ha opuesto a Lisias. Por lo tanto, lo que se ha puesto en marcha ya no es meramente diálogo, sino metadiálogo, esto es, decir aquello que en el «mero» diálogo no se dice, sino que simplemente ocurre. Con la particularidad, ciertamente, de que hasta aquí (primer discurso de Sócrates) lo único que ha quedado dicho es el momento positivo, el que pretende ser la fijación del *eîdos*. Ese momento es la base para que se muestre el hundimiento interno de la fijación. Por lo tanto, lo que ahora procede es que se diga también el segundo momento, esto es, aquel en el que, en el hundimiento interno del intento de tematización, se manifieste el carácter de *eîdos* del *eîdos;* en ello se manifiesta el que el *eîdos* no es un «de qué», no es algo acerca de lo cual acontece o se dice algo, o sea: no tiene el estatuto de cosa o de ente; comparece el carácter de *eîdos* del *eîdos* en cuanto que comparece su diferencia frente a la cosa. Aquí se sitúa, pues, el paroxismo de la problemática referente a la posibilidad del metadiálogo, ya que se trataría de decir algo de aquello de lo cual lo que hay que decir es que

no es un «de qué». En otras palabras: por «cosa» o «ente» entendemos precisamente el «de qué», y, por lo tanto, cualquier decir acerca de algo lo convierte en cosa. Si ahora se trata de decir el carácter de *eîdos* del *eîdos*, el decir que se produzca será necesariamente inadecuado. Constatación especialmente importante por el hecho de que, de todos modos, sigue y seguirá sin haber nada aparte del decir o nada que no sea el decir; la evidencia de la inadecuación, el continuado fracaso, todo lo demás de lo que hemos hablado, tienen lugar en el ámbito mismo del decir, porque no hay (no tiene sentido pensar) ningún otro. Lo que se necesita es, pues, una manera de lidiar con o de sobrellevar en el decir mismo la insuperable inadecuación. Y la manera de Platón es conseguir que la inadecuación, a la vez que se produce, exhiba relevantemente su carácter de inadecuación. Dado que la inadecuación consiste en que el decir es siempre de cosas o de entes (pues cosa o ente es, por definición, aquello «de lo que» se trata), el indicado modo de afrontar la inadecuación consistirá en que, de manera relevante, se hable como se habla de cosas o de entes, esto es, «contando una historia», y que esto se haga cargando las tintas en el elemento narrativo-descriptivo. Por eso en el segundo discurso de Sócrates, el que sigue a la intervención de *tò daimónion*, nos encontramos con que, en comparación con los dos discursos anteriores (el de Lisias y el primero de Sócrates), el tipo y modo de discurso ha cambiado por completo; antes se argumentaba, y ello se hacía directamente sobre aquello de lo que se quería tratar; ahora, en cambio, se entrará enseguida en una especie de relato fantástico.

2.2

En algún momento del diálogo «República» algo de lo que también aquí venimos tratando se presenta mediante un símil[8]. Consiste ello en que una «línea» (es decir: una distancia) se divida primeramente en dos partes desiguales, llamémoslas *a* y *b*, y que a continuación, siguiendo la misma relación (cociente) de extensiones que hay entre *a* y *b*, cada una de estas dos partes a su vez se divida en dos; llamemos *aa* y *ab* a las partes de *a*, y llamemos *ba* y *bb* a las partes de *b*. De entrada, la división inicial de toda la línea en dos partes significa lo que aquí hemos expresado diciendo que cualquier «habérselas con», esto es, cualquier reconocimiento de cosa o ente, comporta un «tomar como ...», un «es ...», y, por lo tanto, un previo «qué es ser ...». El que, según la misma razón de extensiones que divide la línea en *a* y *b*, se produzca a la vez la división de *a* en *aa* y *ab* significa que el «qué es ser ...» (o sea, el que haya *b* frente a *a*) comporta a la vez dentro del ámbito de las cosas o de lo ente (es decir, dentro de *a*) una criba, a saber, lo que «es ...» frente a lo que no. Por su parte, el que, también según aquella misma razón de extensiones, a su vez *b* se divida en *ba* y *bb* significa que la cuestión «qué es ser ...», por de pronto, toma el propio «ser ...» como el asunto del que se trata, como «de qué», por lo tanto toma el *eîdos* como cosa o ente, lo cual comporta que

8 En cuanto a qué es en este contexto un «símil» (cosa diferente del «contar una historia» al que aquí acabamos de referirnos), así como también para más detalles de la interpretación del símil del que vamos a ocuparnos, cfr. mi *Ser y diálogo. Leer a Platón* (ya citado), en especial capítulos 5 y 8. Bases para una posible comprensión del procedimiento «símil» en su conexión con la tradición griega (en particular por lo que se refiere al símil homérico y a cierta variante pindárica) se encuentran en mi *El decir griego* (ya citado), en especial capítulo 5.

esa cuestión tiene su desarrollo en aquella su propia continuada destrucción interna de la que ya hemos hablado, destrucción en la que reside el que el *eîdos* sea precisamente *eîdos*. Especialmente importante en el presente contexto es el que de la constancia del cociente de extensiones según el cual se divide y subdivide la línea se sigue que la parte *ab* y la *ba* son superponibles (o, si se quiere decirlo así, son extensiones iguales y figuras congruentes). Esto quiere decir que lo que la una y la otra de esas partes significan es materialmente lo mismo, aunque visto en relaciones diferentes en un momento y en el otro. En efecto, un trato con las cosas discernidor (*ab*) comporta la suposición de un *eîdos*, aunque no el que a éste se le reconozca el carácter de *eîdos*, y, recíprocamente, la posición de un *eîdos* (*ba*) es la de un criterio (trato discernidor con las cosas) y no reconoce al *eîdos* su condición de tal. Con esto hemos encontrado la razón por la cual en el «Fedro» el discurso de Lisias y el primero de Sócrates son materialmente equivalentes, en el sentido de que ambos defienden la misma tesis y descubren los mismos fenómenos. En efecto, el discurso de Lisias es *ab* y el primero de Sócrates es *ba*.

De lo dicho se desprende además otra característica común a *ab* y *ba*, y por lo tanto al discurso de Lisias y al primero de Sócrates, a saber: ambos representan la cordura y la sensatez, pues ambos representan el saber qué y qué no; uno de ellos (*ba* o el primer discurso de Sócrates) hace hincapié en el criterio de ese discernimiento, mientras que el otro (*ab* o el discurso de Lisias) lo hace en el ejercicio de discernir, pero el discernir no es otra cosa que la existencia de un criterio de discernimiento y éste no existe de otra manera que en cuanto que se ejerce el discernir. Y todavía otra característica común: la cordura o sensatez así descrita o definida (y es la única descripción o definición que tenemos de cordura o sensatez) no puede reconocer otra locura o excentricidad que la representada por *aa*.

No tendremos que reconocer ningún otro tipo de cordura, pero sí otro tipo de locura, cuya relación con la cordura es diferente. La cordura se dará en adelante por supuesta, pero, sobre la base de ella, habrá quizá una locura tal que quien es sólo cuerdo no podrá distinguirla de *aa*.

2.3

Si de lo que se trata con ciertas «historias» a las que nos referimos al final de 2.1 es de decir, con ostentación de la inevitable inadecuación, la diferencia del *eîdos* (a saber: la diferencia del estatuto de *eîdos* frente al de cosa o ente), entonces sin duda las «historias», las cuales habrán de referirse de alguna manera al *eîdos* y a los *eíde* y, por lo tanto, harán del *eîdos* cosa y de los *eíde* cosas, no sólo no intentarán disimular esto, sino que, bien al contrario, como ya allí indicamos, dado que no pueden evitarlo, lidiarán con ello por la vía de exhibirlo de manera aparatosa. Entonces, por de pronto, el *eîdos* y la cosa, o los *eíde* y las cosas, lo uno y lo otro, aparecerán ambos como cosas, sólo que en uno y otro de niveles, lugares o ámbitos diferentes. Vimos también (en 2.1) cómo el uso de la palabra «alma» (*psykhé*) sitúa lo designado por ella precisamente en la diferencia misma o en el «entre» mismo del *eîdos* y la cosa; vimos allí, en efecto, cómo el alma acaba por significar, en la cosa a la que se asigna, precisamente la irreductibilidad de esa cosa (decíamos: la condición de cosa a diferencia de trozo de cosa o agregado de cosas), la cual, como entonces dijimos, es idéntica con que tenga lugar el otro estatuto, el de *eîdos*. Así, pues, en la «historia» a la que ahora nos estamos refiriendo, el alma tendrá

que aparecer en dos condiciones inseparables la una de la otra: por una parte como la instancia viajera entre los dos lugares o ámbitos; por otra parte como el elemento de autonomía que hay en que, en efecto, haya relevantemente una cosa. En cuanto al primero de estos dos aspectos, el de los «lugares»: toda alma tiene relación con los dos lugares; si no, no sería alma; pero son precisamente las almas de los hombres las que asumen más plenamente el estar en la diferencia; pues alma de hombre es por definición aquella que reúne la doble condición de «haber visto» y «haber caído»; las almas de los dioses no pueden caer, y, si bien en el relato del «Fedro» parecen no excluirse almas que no hayan llegado a ver, cierto es que éstas no podrían alcanzar la condición de humanas y que, en cambio, el haber visto comporta que la caída conduce necesariamente en primer término a la situación de hombre.

Por una parte, pues, el alma es lo que viaja entre el uno y el otro lugar, y es, por lo tanto, la instancia que percibe (esto es, «se las ha con»), pues ya sabemos que habérselas con alguna cosa implica tomarla como ..., esto es, que ella «es ...», y esto presupone un «qué es ser ...», de manera que, en efecto, el percibir es estar entre la cosa y el *eîdos*. Por otra parte, e inseparablemente de ello, según dijimos, el alma es el ser relevantemente cosa y, con ello, lo que acabamos de llamar la «autonomía». Estos dos aspectos del fenómeno alma se corresponden con los dos términos del desdoblamiento que reconocíamos en la primera ocasión (2.1) en que apareció en nuestra exposición el alma, desdoblamiento entre el (o lo) bello y aquel (o aquello) que se las ha con el (o lo) bello. Quedó también dicho que nuestros «bello» y «belleza», en traducciones de textos griegos, traducen palabras que allí significan «ser», y que ello se debe precisamente a la connotación de irreductibilidad que aquel «ser»

tiene. Sabemos, por otra parte, que el fenómeno diálogo propiamente empieza cuando el *eîdos* que se pretende tematizar es alguno cuyo contenido es la condición misma de *eîdos*, alguno de esos que llamábamos «nombres de la *areté*». Está claro, por todo lo dicho y que ahora acabamos de recordar, que «belleza» (*tò kalón* o *tò kállos*) es uno de esos nombres; pero no es sólo uno más de ellos, sino que, tal como al hilo de nuestra exposición ha ido apareciendo, es el nombre especialmente pertinente en determinados contextos, a saber, aquellos en los que la condición o carácter de *eîdos* aparece precisamente en esa su identidad (en la que ya tanto hemos insistido) con la irreductibilidad (el carácter de relevantemente cosa) de la cosa, o sea, es el carácter de *eîdos* del *eîdos* en cuanto que él comparece en el carácter de cosa de la cosa; o al menos este es el sentido que tiene la selección de *tò kállos* en 250c7-d8.

2.4

Si el tránsito que en su momento (2.1) efectuamos desde la figura misma del logógrafo a que el asunto de su *lógos* fuese precisamente *éros* ocurrió de manera no especialmente marcada, ello se debió precisamente a que hubo ya entonces para tal tránsito una justificación de contenido; pero ahora debemos reflexionar expresamente sobre ella. Se habló de cierta «pérdida» inherente a cierta relevancia que tiene el carácter de *hýbris* precisamente por ser la relevancia de lo que siempre ya está teniendo lugar; se identificó tal relevancia con el que un decir sea relevante en su misma condición de decir, donde «decir» se refería en primer término al juntar-separar (*légein*) en el que consiste el que haya cosas, al «lo mismo» de que el que esto sea esto es lo mismo que el que

aquello sea aquello, decir en el que un dicente es dicente (esto es: no sujeto del decir, sino señaladamente implicado en él) en el entero andar con y habérselas con las cosas. Sugeríamos que eso mismo que reconoce la irreductibilidad de cada cosa, ello mismo, por el hecho de que la irreductiblidad de esto a aquello es a la vez la de aquello a esto, pone en marcha una uniformización y reducción, la cual, en el logógrafo como figura ya algo avanzada o tardía de *poietés*, se traduce ya en una cierta neutralización de aspectos del decir como la melodía, el ritmo, el gesto, el movimiento, e incluso en la ya expresa mención del elemento escritura en el nombre de «logógrafo», si admitimos que el dar por esencial la referencia a la escritura implica en efecto una cierta neutralización, uniformización, reducción a un elemento que es siempre el mismo[9]. Nada de todo ello significa en manera alguna que el logógrafo fuese ya un autor de textos en prosa enunciativa, pues el que en el momento al que nos estamos refiriendo haya un decir relevante que opte por la citada neutralización y uniformización constituye, por así decir, una relevancia dentro de la relevancia[10].

Decíamos que el logógrafo no es «menos divino» por el hecho de que su carácter tenga que ver con la desdivinización, pues ésta no es separable del reconocimiento de lo divino como tal, y, por lo tanto, la figura del logógrafo es lealtad a lo divino, es reconocer el movimiento propio de ello. Esto queda patente en el diálogo «Fedro» en el modo particular en que en 257e2-258d5 se niega legitimidad al intento de arrojar descrédito sobre el logógrafo como tal. El

9 En cuanto a la relación que hay entre todo esto y el que la escritura de la que se trata sea precisamente alfabética, así como a una delimitación estricta de qué es lo alfabético, cfr. mi *El decir griego*, ya citado, capítulo 12.

10 Cfr. *ibid.*, capítulo 8.

descrédito –viene a decirse– lo sería en el espacio *pólis*, y lo cierto es que ese mismo espacio está constituido por lo mismo que constituye la figura del logógrafo. El proyecto *pólis*, como ya sabemos, no es sino la relevancia (la pretensión de reconocimiento) del *nómos*, y ya se ha expuesto muchas veces cómo esto, e incluso su expresión en términos de intercambio de cosas, etcétera, es lo mismo que venimos mencionando como relevancia de lo siempre ya supuesto. La *pólis*, pues, se ignora a sí misma si cree poder despreciar al logógrafo. La cuestión no es, pues, si logografía sí o logografía no; la cuestión es si todo eso de lo que la logografía forma parte puede asumirse de una o de otra manera y en qué sentido una manera puede ser mejor o peor que otra.

Hay, en efecto, cierta actitud que, por supuesto, no elude la situación representada por el logógrafo ni pretende volver atrás desde ella, sino que precisamente se basa en ella, pero en el sentido de tratar de evitar su trivialización. Hemos hablado del diálogo de Platón como de una estrategia para poder seguir de alguna manera en la irreductibilidad de la cosa, estrategia basada en la identificación de esa irreductibilidad con el que el A o B o C de «ser A» o «ser B» o «ser C» no tenga a su vez el estatuto de cosa (es decir, de ente), estrategia basada, pues, en el reconocimiento del estatuto que designamos con la palabra *eîdos*. Ya hemos esbozado en qué términos es posible hacerse cargo del *eîdos* como tal. Ello empezaba por reconocer que la *dihaíresis* no es lo que nosotros llamamos una operación «lógica», sino que es fenomenología, pues no vale dividir por cualquier parte. De acuerdo con esto, también en el «Fedro» se define al *dialektikós* como aquel que es capaz de dividir y reunir por donde hay que hacerlo (266b3-c1); ahora bien, ya hemos dicho que la cuestión misma de por dónde hay que dividir significa que subyace una determinación referente a qué es una verdadera

división y qué no, por lo tanto referente a qué es uno y varios, a diferencia de un agrupamiento o troceamiento arbitrarios, y que, puesto que el «ver» al que hace referencia la noción de *eîdos* es el entero andar con y habérselas con las cosas, aquellos *eíde* que rigen la *dihaíresis* misma, determinando qué es y qué no es un *eîdos*, son criterios de capacidad o aptitud o excelencia, nombres de la *areté*. Por eso, a una con la citada definición del dialéctico como el que sabe juntar y dividir, y en cierto modo como sinónima con ella, va también en el «Fedro» la definición del mismo personaje como aquel que efectúa la muy particular división que, frente a los *eíde* al menos a primera vista triviales, precisamente en el sentido de que se dejan fijar por *dihaíresis* unos a partir de otros, segrega aquellos otros cuya comparecencia destrivializa todo, esto es, aquellos tales que en el preguntar «qué es ser ...» con referencia a ellos comparece directamente el seguir siempre fracasando. Esta distinción, en el «Fedro», es formulada en primer término (263a-b) como constituyente de la *tékhne rhetoriké* porque ello acontece en el momento en el que se está preguntando por lo que propiamente haya de *tékhne* en esa *tékhne*, pregunta que se conducirá a la constatación de que ello no es sino la *dialektiké* entendida en el modo que hemos dicho. Por eso incluso los ejemplos de operación del dialéctico como el experto en dividir y juntar, incluso aquellos a los que se remite desde el citado 266b3-c1 (aquellos a los que se refiere el deíctico «de estas divisiones ...»), son casos de separación de un *eîdos* destrivializante para mantenerlo en su condición de tal, en definitiva no otro que aquel que es invocado de distintas maneras en la tríada de discursos: en el de Lisias se lo menciona sin tematizarlo, en el primero de Sócrates lo que ocurre es precisamente que se lo tematiza y, con ello, no se respeta su condición destrivializante. Esta última tampoco queda nunca reconocida definitivamente (lo cual la trivializaría); lo que sí puede ocurrir al respecto es una u otra de las dos cosas siguientes: o bien que la pregunta «qué es ser ...» se mantenga indefinidamente en intentos de respuesta que fracasan, y en ello el carácter propio del *eîdos* acontece, o bien que este carácter no meramente acontezca, sino que se intente decirlo, y en tal caso ya hemos visto por qué tiene que ocurrir lo que en efecto ocurrió en el segundo discurso de Sócrates.

Entre los recursos del tipo «contar alguna historia» por los cuales se dice la distancia que en la base dialógica misma no se dice, sino que simplemente acontece, pueden figurar aquellos en los que la expresión narrativa de la distancia es una distancia (narrada) con respecto a la escritura. Lo que hemos dicho del nuevo papel de la escritura en la situación asumida en la figura del logógrafo permite entender que así pueda ser, y de hecho así es en «Fedro», 274b6 y siguientes. Al respecto es importante recordar algunas cosas ya dichas. Partiendo de la posición o situación representada por el logógrafo, la distancia que el diálogo expresa es una ruptura interna; ruptura que tiene la complejidad que hemos esbozado, y ruptura que, al reconocerse el *eîdos* como tal no de otra manera que en el continuado fracaso del no menos continuado intento de tematización, manifiesta su condición bien opuesta a cualquier emigrar a otra parte o tener alguna otra parte a la cual emigrar. De acuerdo con esto, y de acuerdo con la sinonimia que hemos asumido entre el fenómeno diálogo como tal y la cuestión que allí se debate[11], también el tipo de ruptura con la escritura del que se trata es ni más ni menos que el tipo de ruptura que hay en el diálogo mismo como tal. El diálogo es obra escrita, no para ejecutar;

11 Cfr. la «hipótesis de la consistencia de los géneros» en mi *El saber de la comedia* y su desarrollo en mi *El decir griego*, ambos ya citados.

lo es relevantemente dentro de lo relevante, pues lo que en ese momento se percibe como propio de un decir relevante es, en principio, que tenga metro, en su caso melodía y danza, y, desde luego, que se ejecute. En cuanto a tener el carácter de obra escrita y para leer (no para ejecutar), el diálogo de Platón va incluso manifiestamente más allá que el decir del logógrafo. A la vez, el diálogo es –y por eso precisamente debe estar ya por completo dentro de la escritura– la constante ruptura interna con la escritura; lo que ocurre en cada momento de la escritura diálogo es el relevante apartarse, distanciarse, *tò daimónion*. El hecho de que el diálogo mismo sea esto comporta que la expresión de distanciamiento con respecto a la escritura, por ejemplo en el «Fedro», sea lo más opuesto posible a cualquier indicación interpretable en el sentido de que el centro de la enseñanza de Platón no estuviese en los diálogos, sino en algún tipo de enseñanzas «no escritas». No se discute aquí ni el que haya, en efecto, acceso a enseñanzas no escritas de Platón ni los resultados de las investigaciones en esta línea, los cuales deben ser discutidos cada uno en su propio detalle. Falso sin paliativos es, en cambio, tanto el que con una remisión a «enseñanzas no escritas» tenga algo que ver el distanciamiento de la escritura en el «Fedro», como también el que con ese mismo tipo de remisión tuviese relación alguna el carácter escurridizo de los diálogos, el cual, por el contrario, es ni más ni menos que lo que hemos descrito como el fenómeno diálogo en cuanto expresión de la cosa misma.

Lo vergonzoso no es, pues, «escribir», sino tomar en serio lo «escrito», donde «escrito» no se refiere al trivial hecho material, sino a la fijación o posición. De lo que se trata, pues, no es de no «escribir», sino de que el «escribir» no se tome en serio a sí mismo, y esto es precisamente la distancia dialógica, sobre la base de la cual ya hemos considerado también otras distancias o sobredistanciamientos. La distancia frente a lo «escrito» no tiene, pues, nada que ver con medio alguno que constituyese una alternativa frente a ese, sino que es la mera distancia en sí misma; lo que se pusiese y transmitiese «oralmente» sería ello mismo en términos esenciales «escrito», aunque en sentido trivial no lo fuese. Sobre todo si además ocurre que lo que motiva en parte el interés por las «doctrinas no escritas» es la insatisfacción producida por el rehusar propio del diálogo; entonces son precisamente las «doctrinas no escritas» lo «vergonzosamente» «escrito».

3. TIMEO

3.1

Como es sabido, la escena del «Timeo» se sitúa en el día siguiente al de otra conversación de la que la del propio diálogo pretende ser algún tipo de continuación o contrapartida y que, paradójicamente, es y a la vez no puede ser la misma que la de una parte substancial del diálogo «República». Es la misma en el sentido que cualquiera puede inmediatamente ver, y, sin embargo, no sólo ello es imposible por algunas inviabilidades materiales en la composición de escenas, sino que hay incluso un importante motivo de fondo que excluye la identidad, a saber, que ésta habría de referirse sólo a un tramo y/o aspecto de «República» muy determinado, el cual aparecería aquí como si por separado y por sí mismo constituyese una cuestión, al margen del papel estructural que ese mismo desarrollo tiene en el diálogo «República». Se trata del tramo o aspecto que consiste en la positiva construcción de una figura de *pólis*, antes de que, por la vía de pasar a con-

siderar el constructo en su conjunto y lo que él implica, se entre en algo que, como mínimo, ya no es el trazado positivo de una figura; a esta continuación problemática, que en «República» comienza en el libro V, no hay referencia en el recuerdo que en «Timeo» se hace de la conversación del día anterior. El tramo y aspecto de «República» al que se hace referencia es, pues, aquello que podemos también identificar como el diseño de la figura del «guardián».

El hecho de que la conversación anterior referida en «Timeo» coincida con cierta parte estructural de «República» sin la continuación a la que esa parte allí servía hace razonable sospechar que lo que ocurre en «Timeo» es que la misma continuación se produce por otros medios. Para poder poner a prueba esta sospecha, tenemos primeramente que dar algún rodeo.

En el precedente capítulo 2 hemos hecho referencia a una fórmula básica de diálogo que parte de un «qué es ser ...» en el que el «ser ...» del que se trata es en todo caso lo que llamábamos «un nombre de la *areté*». Algo que se esbozaba en el libro I de «República» podía ser considerado, con matices en los que no entraremos ahora, como un caso de esa fórmula básica en el cual el «nombre de la *areté*» elegido es la «justicia». A continuación, sin embargo, el diálogo «República» se autoimpone una exigencia particular notable: nada menos que la de desconectar provisionalmente cualquier suposición de discernimiento óntico referente a la justicia. Esta desconexión sólo puede ser, en efecto, provisional (aunque pueda durar mucho), pues lo que en definitiva está en juego en ella es algo que se exige de todo «ser ...», a saber, la *akríbeia*, esto es, el que el «ser ...» determine en efecto qué «es ...» y qué «no es ...», o sea, cuándo el «ser ...» en cuestión es el caso y cuándo no. Lo que la desconexión postulada implica para la marcha inmediata del diálogo

es lo siguiente: si siempre se pide no ejemplos de algo que «es ...» o no «es ...», sino una determinación del «qué es ser ...» en sí mismo, ahora ocurrirá además que la búsqueda de esa determinación no podrá apoyarse en la observación de casos de algo tenido por «justo» o por «injusto». ¿En qué se apoyará entonces? Si no puede apoyarse en discernimiento óntico alguno que se tenga por encontrado, entonces no podrá basarse en otra cosa que en la exigencia misma de que haya de haberlo. Y, en efecto, la figura del guardián no es la de uno u otro discernimiento óntico, sino la figura del discernimiento óntico mismo en cuanto tal; cuanto se atribuye al guardián, se le atribuye no en el hallazgo de este o aquel criterio, sino en la exigencia de que haya de haber uno, esto es, en virtud de una especie de postulado de exclusión de la ambigüedad. De hecho, en contexto con lo que aquí ya hemos considerado en su conexión con «Fedro», pero que en «República» vendrá después, el guardián es la contraposición de *ab* a *aa* en la «línea» (cfr. aquí 2.2); esa división es la frontera que el guardián guarda. Por eso la continuación problemática que se produce a partir del libro V de «República» puede, desde nuestro presente punto de vista, hacerse corresponder con que, estribando el discernimiento óntico, el que algo «sea ...» o no «sea ...», en que haya un «qué es ser ...», a la vez esto último, la parte *b* de la línea, tiene el carácter doble (*ba* - *bb*) que ya hemos interpretado.

La bipartición de *b*, a la que acabamos de referirnos, esto es, el que cada nueva fijación de «qué es ser ...» a su vez se hunda internamente, es lo que en el diálogo (en el diálogo en general, es decir, en la base dialógica) ocurre; por eso mismo —decíamos— el que eso ya no meramente ocurra, sino que se diga, es cosa que sólo podrá tener lugar en una peculiar posición, a la vez dentro y fuera del diálogo, lo cual da lugar a la problemática de la expresión del metadiálogo, ya

tratada por nosotros en otros momentos. De hecho, el diálogo «República» presenta desde el comienzo una vocación metadialógica, de la que entre otros rasgos forma parte la exigencia autoimpuesta que mencionamos más arriba, pero es precisamente el vuelco a partir del libro V lo que constituye, como se desprende de lo que al respecto estamos ahora recordando, a la vez la irrupción del metadiálogo mismo y la crisis interna del constructo[12]. En «República» esto se traduce en despliegue y entrelazamiento, del libro V en adelante, de muy varios de entre los medios que se han descrito como los que aparecen para afrontar la problemática de la expresión de lo metadialógico. Pues bien, en «Timeo» se recuerda de «República» la parte positiva, el constructo mismo, para a continuación formular la continuación crítica y metadialógica por un medio que, a diferencia de lo que ocurre en «República», es uno determinado y constante, uno que encontramos también como constitutivo del segundo discurso de Sócrates en el «Fedro», es decir, precisamente de aquel de los discursos del «Fedro» que representa el momento que también ahora estamos viendo comparecer; un medio, ciertamente, que es también aquel del que al final se hace uso en «República», en el momento (segunda mitad del libro X) en que una última vuelta de tuerca retira (como ya hemos visto que no podía dejar de ocurrir) y, sin embargo, a la vez en cierta manera confirma aquella exigencia autoimpuesta de no suponer discernimiento óntico referente a la justicia, exigencia que –recordemos–, siendo una expresión entre otras de cierta vocación ya inicialmente metadialógica, era también lo que daba a la parte positiva el carácter de constructo. Es, pues, a ese

12 Cfr. mi *Ser y diálogo. Leer a Platón*, ya citado.

medio, presente ya en la «palinodia» del «Fedro» y en el relato de Er de «República», medio al que aquí anteriormente nos hemos referido como el de la historia fantástica y extravagante, que purga la de todos modos ineludible inadecuación por la vía de exhibir enfáticamente esa misma inadecuación, al que en «Timeo» (salvo el solo elemento desencadenante de la conexión con la conversación del día anterior) se recurre desde el comienzo, de una vez y en bloque.

Dado este carácter total y exclusivo que ahora adquiere el recurso a la historia extravagante, debemos preguntarnos si ciertas características de lo que acontece en general en el diálogo de Platón tienen en esta nueva clave alguna determinada expresión. Hemos visto que el «qué es ser ...», cualquiera que sea el «ser ...» del que se trate, va a parar en cierto proceso que en el fondo es siempre el mismo; cualquier «ser ...» es un *eîdos*, tiene ese estatuto distinto del de cosa o ente, ya que ningún «A» o «B» de «es A» o «es B» podría a su vez ser cosa sin que ello hiciese peligrar el ser (la irreductibilidad) de lo que en cada caso «es A» o «es B», o, dicho de otra manera, cualquier «qué es ser ...» es cuestión ontológica, no óntica, y ello tiene como su otra cara el que la especificidad de lo ontológico es siempre una y la misma especificidad; cualquier «ser ...», por aparentemente trivial que sea, presupone la cuestión de eso que hemos llamado los «nombres de la *areté*», y la cuestión significada por uno u otro de esos nombres es en todo caso la misma cuestión, la cuestión ontológica en su carácter general; ya se exprese como la cuestión de la *pólis*, ya como la del *éros* o la del *légein*, no es sino la cuestión a la cual pertenece todo[13]. Así, pues, si

13 En lo que acabamos de recordar o esbozar se encuentra también una de las maneras en que debe contemplarse la diferencia de Aristóteles frente a Platón. Lo que pasa por «doctrina de los *eíde*» no es inicialmente sino el

ahora nos vamos a encontrar con un decir que pretende decir eso que en el diálogo en general acontece, un decir que, como ya sabemos, no puede producirse sino mediante recursos de los cuales el ahora elegido será de manera continuada el relato fantástico y extravagante, entonces nos encontraremos con una fantástica y extravagante historia acerca de «el todo», muy coherentemente, además, con el hecho de que de eso, de «el todo», «el todo de lo ente», en griego no puede hablarse si no es a título de relato extravagante, pues el que tuviese sentido hablar seriamente de un uno-todo óntico pondría en peligro la irreductibilidad de la diferencia y, con ello, el «es ...» mismo, según ya sabemos.

Por otra parte, el hablar de «el todo» comporta que, dentro de la historia extravagante que se cuenta, eso, «el todo», aparecerá como relevantemente una cosa, en el sentido en que de ello hemos hablado en 2.1, por lo tanto como dotado de un «alma» o como «viviente». También hemos visto ya, en particular en 2.3, cómo, al ser la irreductibilidad

hecho, en el que acabamos de insistir, de que en Platón el estatuto de lo ontológico frente a lo óntico se reconoce en cada «ser ...», lo cual tiene como prolongación el que, junto a la noción de ontologías particulares de tipos de ente («qué es ser A», «qué es ser B»), haya sólo la cuestión máximamente general del estatuto mismo de *eîdos*, mientras que en Aristóteles las que pudiéramos llamar ontologías particulares no lo son de tipos de ente, sino que los modos de ser (*phýsis, tékhne, prohaíresis*) delimitan más bien ámbitos en cada uno de los cuales puede en principio entrar cualquiera de los entes trivialmente tales, si bien bajo diferente punto de vista según cuál sea el ámbito. Cuando desde Platón discutimos (quizá incluso negamos) que el excelente arquitecto pudiese construir el palacio del tirano (cfr. mi *Ser y diálogo*, ya citado, pp. 45-46), estamos reconociendo que en Platón no hay una distinción para la que, sin embargo, Aristóteles busca una base fenomenológica, a saber, la distinción entre lo que acabamos de designar como ámbitos de lo ente (no tipos de ente), distinción que, en el caso de la discusión a la que acabamos de aludir, lo es entre *tékhne* y *prohaíresis*, o, si se prefiere, entre *poíesis* y *prâxis*, o entre *tékhne* y *phrónesis*.

de la cosa (y con ello la condición misma de cosa) idéntica con el que haya el otro estatuto, el de *eîdos*, el «alma» resulta ser el «entre» mismo del *eîdos* y la cosa.

En cualquiera de los procedimientos para lidiar con la inadecuación ineludible a la que venimos refiriéndonos, el referirse al *eîdos*, y por lo tanto hacerlo ente, comporta que lo ente, en cambio, sea en cierta manera expulsado de su condición de tal, pues no puede compartir las condiciones en virtud de las cuales se otorga tal carácter al *eîdos*. En tal situación, la insalvabilidad de la diferencia de los dos estatutos, la no-onticidad del *eîdos*, es decir, todo aquello que acontece en el diálogo como tal, el hundimiento interno de la tematización del *eîdos*, reaparece sin embargo en que ni siquiera en el seno de una historia fantástica puede el *eîdos* dar cuenta de la cosa; cierto «otro» tratamiento de ésta permanece inevitable, y precisamente como otro tratamiento u otra génesis u otra faceta del relato, no como algún límite «informe» del que a veces nos hablan algunos expositores, pero que no está en absoluto en el texto.

3.2

Con el fin de poder dar mayor contenido a las últimas consideraciones hechas, tenemos ahora que embarcarnos en cierta discusión, sobre texto del «Timeo», cuya relación con lo hasta aquí dicho tardará algunas páginas en verse[14].

14 Desde aquí hasta el final de 3.2 incluyo con algunas modificaciones párrafos que forman parte también de la ponencia que con el título «De números del 'Timeo' y otros números» presenté al III Congreso de la SAF (Murcia, 8-10 febrero 2007), ponencia cuya publicación está asimismo prevista.

Hace ya tiempo que se ha hecho notar que en la famosa discusión de *aión* y *khrónos*, en el tramo del relato de Timeo que empieza en 37c6, ni *aión* puede ser la eternidad ni *khrónos* puede ser en rigor el tiempo. Tiempo y eternidad (dos cosas que en Platón no hay) son ciertamente dos caras de lo mismo, a saber, de la permanencia del ahora, y hay o no hay lo uno en la medida en que haya o no haya lo otro. No es este el momento de que nos ocupemos de *aión*, primero porque en el relato que en parte vamos a seguir se trata de la producción de *khrónos*, pero además por lo siguiente: hace también ya tiempo que se ha hecho ver que la palabra *aión* sólo se toma por «eternidad» en pasajes y contextos que dependen del que ahora nos ocupa, atribuyéndosele por lo demás otros significados, lo cual no puede sino hacer pensar que, más que entender el pasaje así por el hecho de que se le suponga a *aión* el significado de «eternidad», lo que la recepción hace es atribuir a esa palabra en ese momento ese significado en virtud de la exigencia de que el pasaje diga lo que «debe» decir, y la facilidad y habitualidad con que se hace esto parece tener que ver con que el pasaje en sí mismo no contiene gran cosa acerca de lo que es o no es *aión*. En todo caso, es de *khrónos*, no de *aión*, de lo que propiamente se trata en el texto que comentamos, y es *khrónos* el nombre expreso del fenómeno que ese tramo, desde 37c6 hasta por de pronto 40d5, pretende exponer. Por este motivo, y aun cuando cualquiera de las dos palabras está igualmente cerca e igualmente lejos que la otra de poder ser entendida como designación del tiempo, en lo sucesivo y de manera convencional, para todo el presente subcapítulo, reservaremos la palabra castellana «tiempo» para *khrónos* (cualesquiera que sean las conclusiones a las que hayamos de llegar sobre el significado de esta palabra), sin otra finalidad que la de evitar algunos problemas que podría crear el constante recurso a la palabra griega.

Pues bien, en cuanto a qué es lo que ocurre precisamente en el tramo de texto que acabamos de delimitar, pretendemos hacer ver que ello tiene el carácter de algo que en términos contemporáneos nuestros tenderíamos a describir diciendo que a cierta estructura se le confiere una realización, la cual, como tautológicamente ocurre con toda realización de una estructura (o incluso con todo conjunto de realizaciones de una misma estructura), deja en pie la posibilidad de otras realizaciones de la misma estructura, quizá no sólo la deja en pie, sino que la exige, pues el concepto mismo de estructura no es separable del de un isomorfismo entre los conjuntos en los que de hecho se reconoce esa estructura y otros que pudieran definirse. Dicho todavía de otra manera: lo que ocurre en ese tramo del relato de Timeo es que de cierta estructura se proporciona un modelo (en el sentido en el que decimos a veces que cierto conjunto de objetos proporciona un modelo para un sistema «abstracto»). El «tiempo» en el relato de Timeo no es ni la estructura o el sistema en sí mismos ni tampoco el conjunto de entes que da realización a esa estructura o proporciona un modelo a ese sistema; el «tiempo» es más bien el fenómeno consistente en que la estructura tenga una realización, esto es, el sistema tenga un modelo; o, si se prefiere decirlo así, el tiempo es el modelo en cuanto modelo del sistema, no en cuanto el conjunto de entes que materialmente es, si bien es cierto que el surgimiento de esos entes (el que esos entes tengan lugar) no se contempla fuera de la perspectiva dada por la condición que ellos tienen de ser instrumentos o útiles del tiempo, es decir, pertenecientes al hecho del que el tiempo tenga lugar, o sea, de que haya una realización de la estructura o un modelo del sistema. Entes con este carácter son la luna, el sol y los cinco planetas, o, si se prefiere, son los siete planetas, puesto que en un sentido amplio también la luna y el sol

pueden ser llamados planetas. No son, en cambio, presentadas con el carácter de instrumentos o útiles del tiempo las estrellas fijas, y ello tiene que ver con lo siguiente: el giro de la esfera de ellas, por razones en las que quizá entremos más adelante, no puede ser sino el giro de todo, por lo tanto no con relación a nada, tampoco, pues, con relación a la tierra misma, que es llevada en ese giro como todo lo demás, de manera que el movimiento visible de la entera bóveda ha de ser atribuido no a movimiento de la esfera de las estrellas fijas, sino a rotación de la tierra con relación al conjunto, por lo cual la tierra misma sí que puede, aunque de peculiar manera, ser considerada como instrumento o útil del tiempo, y de hecho puede algunas veces entenderse que el texto mismo la incluye en lo que designa como los instrumentos o útiles del tiempo[15], además de que en concreto se describa su carácter de tal por lo que se refiere (40b8-c2) al día, esto es, a la alternancia de la noche y el día.

Se está produciendo, con todo ello, el conjunto de entes que da realización a cierta estructura o proporciona un modelo a cierto sistema. A esto se hace referencia quizá al comienzo del trecho que estamos considerando, cuando se dice, en 37d6-7, que el tiempo (es decir: eso que hemos identificado con que la estructura tenga una realización o el sistema tenga un modelo) «va según número», donde quizá la palabra «número» designa entonces la estructura misma. Sea esto último así o no por lo que se refiere al significado de la expresión que acabo de citar, en todo caso es evidente que

15 La expresión de 42d4-5 «unos a la tierra, otros a la luna, otros a los demás instrumentos del tiempo, a todos cuantos (hay)» puede ser entendida en el sentido de que se llama «instrumento del tiempo» también a la tierra (no sólo a la luna), puesto que antes, en 41e5, el mismo proceso ha sido designado como «cada [alma] al instrumento del tiempo que le corresponde».

no podríamos percibir eso de que en todo el trecho se está presentando la realización de una estructura si no pudiésemos de alguna manera decir cuál es esa estructura, esto es, mencionarla por así decir «en abstracto», independientemente de la realización que se está considerando, por más que sepamos que nunca será del todo «en abstracto», pues el reconocimiento de una estructura no puede en el fondo hacerse de otra manera que constatando un isomorfismo entre conjuntos.

De hecho, un intento de presentar la estructura misma a la que venimos haciendo referencia, de presentarla –en la medida de lo posible– con independencia de una u otra realización de ella, se produce en el tramo del relato de Timeo que precede al que hasta ahora hemos venido considerando, exactamente en el tramo de 34b10 a 37c5, donde se produce lo que se llama «el alma», a saber, el alma del viviente que es el todo. En efecto, es en ese tramo donde se generan las relaciones y operaciones que sólo luego, en lo relatado desde 37c6 hasta por de pronto 40d5, pasarán a ser visibles (esto es, a ser visibles en cuanto a la naturaleza misma de lo que hay, otra cosa es cuánto de ello se llega de hecho a ver), a saber, pasarán a ser visibles por el hecho de que habrá unos cuerpos que son y se mueven en términos tales que realizan aquellas relaciones y operaciones primeramente presentadas por así decir «en abstracto». El que así sea parece por de pronto confirmar nuestra sospecha ya formulada de que en la expresión «según número» en 37d6-7 la palabra «número» designa lo que aquí estamos llamando la estructura. Pues lo que se genera en 34b10 a 37c5 puede en efecto ser llamado el número, en el sentido que a continuación intentamos precisar. Leído desde nuestra situación histórica, lo que allí hay no es una génesis del número, sino una selección de determinados números como puntos cualificados

dentro de un continuo en el cual, en principio, se puede cortar por cualquier punto como por cualquier otro. Ahora bien, es esta suposición del continuo lo que allí no está operando en manera alguna. No se presupone, por ejemplo, la distancia entre 1 y 2 como un segmento en el que cualquier corte es en principio tan válido como cualquier otro. Para empezar, por distancia entre números no se entiende nuestra diferencia aritmética, sino lo que, traducido a aritmética nuestra, sería más bien un cociente: la distancia o diferencia entre 2 y 3 no se comporta como nuestro 3-2 (3 menos 2), sino de manera tal que nosotros para entenderla hemos de echar mano más bien de nuestro 2/3 (2 partido por 3); y, si la distancia es como el cociente, entonces la suma de distancias es como el producto de cocientes, una distancia divisible en partes es un cociente que es producto de cocientes, y es divisible en partes iguales si es una potencia. Por ejemplo: no es posible dividir la distancia de 1 a 2 en partes iguales (en ningún número de ellas), pues no hay ningún *n* tal que 1/2 sea potencia *n*-ésima de algún cociente, o sea, no hay ningún cociente que multiplicado por sí mismo algún número de veces dé 1/2; igualmente, y en el mismo sentido, tampoco pueden ser divididas en partes iguales las distancias 2/3 o 3/4; a su vez, la distancia entre el término de la distancia 3/4 y el de la distancia 2/3 a partir de un mismo origen (digamos: la «diferencia entre» 2/3 y 3/4) es 2/3 : 3/4 = 8/9, que tampoco tiene división posible en partes iguales, por la misma razón ya indicada para las otras distancias. En cambio, sí es posible constituir la distancia de 1 a 2 como «suma» de la de 2 a 3 y la de 3 a 4, donde la «suma», como ya ha quedado dicho, se comporta como nuestro producto, es decir: lo que ocurre es que 2/3 · 3/4 = 1/2. Si ahora, ya que es imposible dividir distancia alguna de las obtenidas en partes iguales, intentamos en lo posible «llenar» esas distancias mediante

la repetición de la más pequeña de ellas, es decir, multiplicando repetidamente por 8/9 o por 9/8 (según en qué dirección nos movamos), entonces vemos que queda un «resto», es decir, cociente desigual no reductible, de 243/256, el cual, como se desprende de todo lo anterior, tampoco es nada desde lo cual se pudiesen construir por repetición los demás intervalos. El modo y contexto en que este cálculo aparece en el relato de Timeo contiene detalles en los que ulteriormente entraremos; de momento nos interesa insistir en el significado general de los cálculos mismos.

Por de pronto ha quedado dicho que, cuando en el «Timeo» se nos dice que el tiempo «va según número», se está entendiendo por «número» algo en lo que precisamente no hay esa en principio igual posibilidad de cortar por cualquier punto que nosotros (cualquier dicente moderno) conectamos sin ni siquiera planteárnoslo tanto con «tiempo» como con «número». La diferencia entre lo operante en el diálogo y la base ineludible de nuestro propio pensar quedará especialmente destacada cuando veamos qué pasa con el hecho de que la propia Modernidad tenga (como en efecto tiene) una explicación suya (una explicación físico-matemática) para el hecho de que el tejido de relaciones que en 34b10 a 37c5 aparecen como constitutivas del «número» sea en efecto el constitutivo de cierto campo que, sin embargo, pensado en moderno, no sería el del número, sino el de los tonos y sus armonías.

De hecho el expositor contemporáneo nuestro suele preferir la alusión directa a teorías sobre la armonía como explicación de las particularidades del despliegue aritmético presente en el texto; y es cierto que esas teorías están implicadas, como vamos a ver, pero no lo es que el texto no sea de manera igualmente directa una especulación sobre el fenómeno número en sí mismo.

Hay en efecto (y no vamos a insistir en ella, porque es muy conocida) una explicación físico-matemática de que los intervalos relevantes en materia de tonos y armonías se correspondan con cocientes como los que de hecho acabamos de manejar con referencia al tramo de texto en cuestión, e incluso de que esos intervalos o distancias se comporten del modo que allí hemos visto (esto es: que las diferencias sean cocientes, las adiciones sean productos, etcétera); y esa explicación físico-matemática confirma sin duda cosas que ya eran conocidas de un griego experto en la materia y que incluso constituían especulación predilecta de algunos de ellos.

Al decir hace un momento, por ejemplo, que $2/3 \cdot 3/4 = 1/2$, no estábamos sino diciendo que una quinta más una cuarta es una octava, y, al decir que $2/3 : 3/4 = 8/9$, lo que decíamos es que del término de un intervalo de cuarta al de uno de quinta con el mismo origen la distancia es un tono (o sea: que la «diferencia entre» una cuarta y una quinta es un tono); más complejo, ciertamente, y no carente de relación con lo que ahora intentamos introducir, es cómo debemos tomar en este nuevo contexto aquel 243/256 que allí aparecía en los términos en que aparecía, punto sobre el que volveremos aquí mismo muy pronto.

En todo caso, al reconocer validez a aquellas relaciones en el campo de la armonía, nuestra física reconoce también, sólo que precisamente en ese campo, no en el del número como tal, las limitaciones e imposibilidades que de aquellas relaciones derivaban; reconoce, en efecto, que no puede haber intervalo armónicamente relevante que sea la *n*-ésima parte de una octava o de una quinta o de una cuarta o de un tono.

Pudiera quizá pensarse entonces que lo que ha hecho la física matemática es sencillamente poner en su sitio ciertas verdades, esto es, dejarlas en el terreno particular de la armonía y no en el del número en general. Ahora bien, esta

interpretación es demasiado simple, pues lo cierto es que, a una con el reconocimiento de la validez de aquellas relaciones y de las consiguientes limitaciones, en el contexto de la física matemática (esto es: en la Modernidad) el juego de los tonos y las armonías sólo ha podido seguir existiendo mediante una concesión que la propia física matemática tiene que reconocer como una inexactitud, pero que es el mínimo de inexactitud imprescindible para compatibilizar todo el aparato con el principio del continuo, esto es, de la divisibilidad por en principio cualquier parte. De hecho, para que pudiese seguir habiendo en la Modernidad el juego de los tonos y las armonías fue preciso convenir (en contra de lo que ocurre, esto es, en contra de algo que la propia física reconoce) en que la octava (y con ella consecuentemente la quinta y la cuarta y el tono) sí se divida en un número determinado de partes iguales, buscando ciertamente (y empleando para ello toda la experiencia de los siglos anteriores) que, en conjunto, esto se haga con el mínimo posible de divergencia entre, por una parte, los puntos de corte generados en esa división igual y, por la otra parte, los que en verdad corresponderían según aquellas relaciones cuya validez la propia física ha confirmado. Este, como es sabido, es el núcleo de la «temperierte Stimmung», operante desde los últimos años del siglo XVII y a la que quizá debamos el que el juego de los tonos y las armonías haya podido seguir existiendo en la Modernidad. Por ejemplo, el 243/256 con el que antes nos hemos encontrado, ciertamente, no es un «semitono» (no es un intervalo que aplicado dos veces dé exactamente un tono, ni tampoco uno que aplicado doce veces dé una octava, porque no es ni la raíz cuadrada de 8/9 ni la raíz de índice 12 de 1/2) y, en cambio, sí es el tipo de cosa que para Timeo es una verdadera distancia y para nosotros un intervalo armónicamente relevante,

mientras que a este tipo de cosa (para Platón verdadera distancia, para nosotros intervalo armónicamente relevante) no pertenece la entidad que sí podría llamarse con toda exactitud «semitono» (la cual no sería cociente alguno); lo que ocurre es que entre estas dos cosas, digamos, por una parte, algo del tipo de 243/256 y, por la otra parte, o bien la raíz cuadrada de 8/9 o bien la raíz de índice 12 de 1/2, la diferencia «física» (en sentido moderno) es bastante pequeña, aunque la diferencia en cuanto a la *phýsis* sea abismal.

No es, pues, que la Modernidad simplemente haya limitado el carácter cualitativo y no uniforme, atribuyéndolo no al número en general, sino sólo a cierto campo de fenómenos y a la expresión del mismo en números. Porque de hecho la Modernidad no ha respetado tal carácter ni siquiera en ese campo. Las ubicaciones armónicamente relevantes se asumen hoy como ubicaciones sobre un continuo; por eso se puede buscar la mayor exactitud posible, donde «posible» quiere decir: compatible con la consideración de todas esas ubicaciones como cortes en un mismo continuo, esto es, en relación todas ellas a la vez unas con otras y con otros cortes que pudieran hacerse, en principio infinitos posibles. Se reconoce la exactitud de las armonías griegas, pero, a la vez, se las reinterpreta sobre la base del continuo sin límites de suyo, hasta el punto de sacrificar en aras de esa reinterpretación la exactitud misma que se reconoce, sacrificarla, eso sí, en la medida mínima imprescindible para que la reinterpretación pueda llevarse a cabo.

No hay, pues, restricción desde un campo más amplio a uno más particular, sino cambio de sentido del campo mismo. Es el propio número el que en griego no tiene nada que ver con el continuo en principio sin límites de suyo y la divisibilidad por en principio cualquier punto. No se da allí por supuesta la posibilidad de cortar por cualquier punto,

sino que cada corte ha de ser fenomenológicamente conquistado; por eso donde no hay, por ejemplo, división en partes iguales, porque no aparece justificada tal partición, hay que aceptar que simplemente no la haya.

No es sólo en el número, sino también en el juego de los tonos y las armonías, donde la Modernidad exige la suposición del continuo, la cual está en la base de los dos aspectos irrenunciables del compromiso bajo el cual puede el juego en cuestión seguir teniendo lugar también en la Modernidad, a saber: la divisibilidad en partes iguales (los «semitonos» de la *temperierte Stimmung*) y la traducibilidad de cualesquiera sistemas de tonos a posiciones sobre una misma escala material común.

Así, cuando en el diálogo de Platón «República» (398d-399c) se habla de diferentes *harmoníai*, las cuales son en efecto distintos sistemas dentro de cada uno de los cuales se definen tonos, no podemos traducir a lengua moderna de otra manera que con expresiones que sugieren diferentes maneras de seleccionar un conjunto de posiciones sobre la escala material común de, en principio, doce semitonos por octava. Schleiermacher, a falta de recurso mejor, tradujo esas *harmoníai* como «Tonarten», que es lo que solemos llamar «tonalidades», y las correcciones o matizaciones que a pie de página se han solido hacer a esa traducción[16] objetan sólo en la línea de que la selección de posiciones que cada *harmonía* comporta no es del mismo tipo que la que mencionamos cuando decimos que algo es «en re menor» o «en do mayor», pero mantienen que se trata de «la forma de la octava» en lo que concierne a «cuál es la posición en la que se encuentran los intervalos de semitono»[17], cuando lo cierto es

16 Por ejemplo, las de D. Kurz en la edición Darmstadt 1990.
17 Edición citada, nota al pasaje citado.

que ni el ámbito abarcado por la definición de esos sistemas tiene que ser una octava ni se trata en absoluto de semitonos; la deformación es producida por la exigencia de traducir a la escala material común implicada por la *temperierte Stimmung*. Detengámonos un momento en esto.

Los sistemas designados, con referencia al contexto histórico ahora aludido, como *harmoníai* parecen tener en común el empleo de cierto haz de cuatro notas (tetracordio) que en principio es el adjetivado como «enarmónico», y a tal respecto es significativo el que esta palabra, que de suyo y en época antigua sólo significa que lo así calificado está en armonía o es concordante, haya llegado muy posteriormente a significar la coincidencia entre notas diferentes en cuanto a la definición y de las que, sin embargo, la *temperierte Stimmung* exige que sean un mismo y único sonido; ello es que en el tetracordio enarmónico griego hay, en efecto, notas muy próximas, pero que no sólo no son coincidentes, sino que son momentos relevantemente distintos entre sí en una misma secuencia de tonos. En efecto, las distancias dentro del tetracordio son relevantemente desiguales; si a toda costa nos empeñásemos en formularlas en términos modernos, saldría algo así como: «mi», seguido de aproximadamente un cuarto de tono por encima de «mi», luego «fa», luego «la»; es decir: las distancias son, las dos primeras, próximas ambas a un cuarto de tono (es claro, después de lo dicho, que no podrían ser fracción alguna exacta de tono, pues lo que sí tienen que ser es cocientes de números naturales); la tercera distancia, en cambio, es de dos tonos. Esta secuencia es la que a veces se identifica lisa y llanamente con *harmonía*, siendo, en cambio, una «matización» (*khrôma*, de donde «cromático») otra secuencia, con la parte densa algo menos densa (en el mismo tipo de expresión anacrónica que acabamos de mencionar saldría: «mi», «fa», «fa sostenido»,

«la», distancias, pues, próximas a un semitono las dos primeras y a tono y medio la última, con la misma advertencia de inadecuación que ya hemos formulado), y sólo como tercera posibilidad, de uso muy limitado en época clásica, aparece lo «diatónico» (es decir: anacrónicamente y aproximadamente, «mi», «fa», «sol», «la», primera distancia próxima a un semitono —con la inadecuación ya mencionada—, siguientes de un tono). En cuanto a las especulaciones de la época a las que antes me he referido a propósito de la relación de los números de «Timeo» 35b-36b con tonos y armonías, el que la figura concreta de esas especulaciones parezca apoyarse especialmente en el género diatónico (de hecho, en lo que he expuesto con referencia a aquel pasaje del «Timeo» aparecen todos los cocientes necesarios para definir la secuencia diatónica, mientras que faltaría alguno para las otras dos) puede tener que ver con motivos diversos, entre ellos la mayor claridad con la que cabe observar relaciones numéricas determinadas en ese género. Por otra parte, es cierto que la frecuencia con la que hoy las *harmoníai* nos son explicadas desde una sistemática que las presenta trasladadas al género diatónico (como primer paso para traducirlas a notas modernas) está en conexión con el hecho de que esa sistematización pertenece a una Antigüedad más tardía, en la cual, de los tres géneros, ya casi sólo queda el diatónico, y que el carácter de esa reinterpretación helenística es el de pretender un sistema único, en el que las diferencias sucesoras de lo que hasta aquí son las *harmoníai* sean las diferentes secuencias de intervalos de tono y «semitono» que se obtienen según que la octava se tome a partir de uno u otro punto o en una u otra zona de la escala, la cual, ciertamente, no es todavía algo del tipo de la escala material común que será exigida por la *temperierte Stimmung*, sino meramente un *sýstema*, una figura que abarca conjuntamente las diversas

figuras –presuntas sucesoras de las antiguas *harmoníai*– que se quieren incluir. Es algo parecido a lo que ocurre en la constitución de eso que llamamos «el mito» o «la mitología», donde lo que hay es que los materiales de decires relevantes pertenecientes a muy diversos géneros se reinterpretan incorporándolos a un único y amplio tejido narrativo. Ahora bien, con independencia de que tampoco el *sýstema* produce una división en partes iguales, ni tampoco el género diatónico tiene nada que ver con una división tal, en todo caso nada de lo que sabemos que helenísticamente ocurre debe desviar nuestra atención del hecho de que no se trata en época clásica de tres géneros situados al mismo nivel, sino que lo «enarmónico» equivale en cierta manera a la armonía pura y simple, y la variación lo es, dentro de la armonía, con respecto a eso que por antonomasia denominamos enarmónico. De hecho, las *harmoníai* de «República» parecen ser (y, si no son exacta y materialmente, al menos no pueden andar muy lejos de) las mismas seis que por otras fuentes conocemos en términos tales que nos hacen pensar que habrían sido tratadas por Damón, las cuales están constituidas a partir del tetracordio enarmónico. Todavía en la misma línea: cuando en ciertos pasajes de Platón, como «República» 531a-b, se ridiculiza la búsqueda artificiosa del intervalo menor, no se está tratando del uso de intervalos mucho menores que otros dentro de un sistema de tonos, uso que es obvio, ni se está tratando en general de uso alguno, sino de cierta práctica investigatoria, la cual, por otra parte, no es la de tratar de encontrar un común divisor y así dividir en partes iguales, sino la búsqueda de lo que llamaríamos intervalos atómicos, pues la cuestión, como claramente se desprende del texto, no es si son o no iguales unos a otros, sino si cabe todavía introducir una nueva nota en medio, es decir, si son o no susceptibles de ulterior división.

3.3

Ya dijimos en su momento (hacia el final de 3.1 remitiendo a momentos anteriores) por qué el referirse a «el todo» (cosa que –decíamos– en griego sólo puede hacerse a título de historia extravagante) comporta atribuir a ello, a «el todo», la condición de viviente, esto es, atribuirle lo que hemos llamado «alma». Notemos ahora que la misma razón exactamente vale para que no sólo el todo sea un viviente (y precisamente el más perfecto y completo de los vivientes), sino que, si se está describiendo o generando lo que hay desde la perspectiva de (esto es: formando parte de) la presentación o génesis del todo, entonces todo lo que hay son vivientes (incluyendo: partes de vivientes o conjuntos de vivientes) y no se describe ni se genera cosa otra alguna que los diferentes géneros de vivientes. Por de pronto los dioses; en el caso de ellos no se dice nada de la producción del alma propia de cada uno, quizá porque se la considera directamente parte del alma del todo; con ello concierta, a la vista de lo aquí dicho en 3.2 sobre la producción del alma como la génesis de cierta estructura que luego se realiza de cierta manera, el que, en efecto, los dioses de los que se habla son los cuerpos celestes, y se supone que de la misma naturaleza que ellos son aquellos otros dioses de los que Timeo dice no tener por su parte nada que decir. En cuanto a las demás almas, el que ellas sean producidas responde al propósito de que haya todos los géneros de vivientes, y esta pluralidad de géneros no es sino la dualidad de los dioses y los hombres, pues los demás géneros de vivientes mortales resultan en todo caso de alguna exigencia inherente a que haya de haber el tipo de viviente llamado hombre. Las almas de vivientes mortales son exactamente tantas en número como las estrellas fijas; éstas son, como ya ha quedado dicho, dioses, y a la vez

ocurre que cada una de las almas de vivientes mortales está en correspondencia biunívoca con una estrella. Partiendo de esa situación, y una vez que a las almas les ha sido «mostrada la naturaleza del todo», tiene lugar la incorporación o implantación de las mismas, cuyo sentido es el mismo que se atribuye a la producción de ellas, a saber, que haya todos los tipos de vivientes. Las almas son ahora entregadas a los instrumentos o útiles del tiempo, de los que ya hemos hecho mención; también, pues, a la tierra (cfr. 3.2). Con esta entrega o dispersión o siembra, la cual incluye la fijación de la ley que habrá de regir en adelante para las almas (que la primera implantación es, para toda alma, en un cuerpo de hombre, que este es también el modo de implantación desde el cual es posible el retorno directo a la estrella, etcétera), termina aquello que pertenece directamente a la producción misma del todo; la ulterior administración de ese destino de las almas (vinculada, desde luego, por la ley a que acabamos de referirnos) es cosa de «los dioses» cuyo surgimiento también hemos presenciado.

Todo lo que hemos dicho tanto sobre tiempo y número como sobre el viviente y los vivientes conduce a considerar como punto decisivo el de la producción del alma, básicamente la del alma del todo. De hecho, gran parte de lo que hemos dicho se refiere a esa producción y comenta el tramo, ya citado expresamente, en el que se la presenta. Pero hemos diferido hasta ahora cualquier comentario a las líneas iniciales de ese tramo, en especial a 35a1-b3, porque pretendemos evitar que nuestra interpretación dependa de cierta cuestión de hecho. Hay en 35a4 dos palabras que las ediciones críticas[18] atetizan, con razones buenas, pero (como suele suceder) no apodícticas, palabras que, en cambio, varios

18 Burnet, Rivaud.

comentadores[19] y traductores[20] prefieren dar por válidas, lo cual motiva una puntuación diferente en las líneas que siguen. En cualquier caso se relata que el artesano junta, mezclando en un cuenco, términos que se designan con nombres de *eíde* del tipo de los que aparecen en «Sofista», 254c-256b. No estamos diciendo que sean los mismos que en «Sofista», ni siquiera que lo sean aquellos que tienen el mismo nombre («mismo», «otro»). Sólo que son del mismo tipo en el sentido de que, por una parte, son de aquellos *eíde*, «máximos», en los cuales lo que se expresa o está en juego es la condición misma de *eîdos* y, por otra parte, lo que quizá en el fondo es lo mismo, son tales que, siendo la contraposición de ellos inherente a cada *eîdos*, a la vez esa misma contraposición expresa desde el *eîdos* la irreductible contraposición de *eîdos* a cosa, por lo tanto también aquella irreductibilidad de la cosa que reiteradamente hemos vinculado a que el «...» de «ser ...» no tenga a su vez el estatuto de cosa. Admitido esto, no se ve por qué ello habría de referirse más a una que a la otra de las parejas «indivisible»/«divisible» y «mismo»/«otro»; ambas están en la misma situación a ese respecto[21]. La lectura seleccionada por las ediciones hace que el artesano mezcle «mismo» con «otro» y de nuevo el «tercero», que resulta de esa mezcla, con «mismo» y con «otro», en lo cual «indivisible» y «divisible» parecen designar la misma pareja que «mismo» y «otro». En la otra lectura, el artesano mezcla «indivisible» con «divisible» tanto de «ser» como de «mismo» como de

19 Cornford, *Plato's Cosmology* (Londres, 1937, reimpr. 1966).
20 Widdra (Darmstadt, 1972, reimpr. 1990), Lisi (Madrid, 1992).
21 Reconozco que esto favorece más una de las dos lecturas que he mencionado (la de las ediciones), pero no en el sentido de decir que esa sea la materialmente válida, sino sólo en el de que, si la válida fuese la otra, no por ello el texto tendría que decir nada distinto (ni diría mejor lo mismo).

«otro» y luego mezcla los tres «mixtos». Producir el alma es en todo caso mezclar lo inmezclable (tanto inmezclable en sí mismo como lo uno con lo otro), y esto quiere decir: producir (hacer aparecer) la irreductible diferencia. El alma es, pues, la diferencia. La fórmula empleada para presentar la producción del alma del todo se emplea de nuevo (vuelta al mismo cuenco, uso de lo que quedaba de la mezcla) para la obtención de las almas de vivientes mortales, hasta tal punto que, incluso sin que haya ahora dudas sobre la materialidad del texto (41d4-8), los términos en los que la mezcla se declara de calidad inferior a la de antes dependen, en cuanto a su sentido, de la duda textual indicada para 35a4; si se ha admitido antes la lectura de las ediciones, entonces cabe entender ahora que, en lo que queda en el cuenco y que sirve para la nueva mezcla, ya sólo queda «otro» y el «tercero» antes resultante de la mezcla de los dos primeros (de manera que «mismo» sólo está a través de su presencia en el «tercero»); en cambio, la otra lectura obliga a quedarse meramente con que ahora la mezcla sería «de segunda y tercera calidad».

Lo que en 3.2 hemos considerado como la formulación de la «estructura» misma allí aludida, o del «número», viene en el relato inmediatamente a continuación del pasaje de la «mezcla» para la constitución del alma del todo (es decir: empezando en 35b4). Esa presentación que hemos identificado con la génesis del número tiene lugar como un relato de la separación de porciones de la mezcla; la secuencia básica es 1, 2, 3, 4, 9, 8, 27, alternancia de una serie obtenida multiplicando reiteradamente por 2 con otra obtenida haciéndolo por 3; se plantea llenar los intervalos empleando dos conceptos de «media», y de ello se obtiene como resultado una serie en la que las distancias (entendiendo «distancia» en el modo que hemos indicado en 3.2)

son, en efecto, de 2/3, 3/4 y 8/9, constatándose a continuación que el intento de traducir esas distancias (cocientes) a repetición de (sucesiva multiplicación por) la menor de ellas deja el resto 243/256 sin que ni este último cociente ni otro alguno permitan efectuar una división uniforme, situación que ya hemos comentado en 3.2. Una vez efectuadas las divisiones descritas, el artesano parte longitudinalmente la mezcla en dos tiras, hace con ellas una X, las cierra cada una sobre sí misma en círculo (haciéndolas, por lo tanto, cruzar de nuevo en el punto opuesto) y, reproduciendo la división de «mismo» y «otro», hace que una de ellas, la que envuelve a la otra, permanezca indivisa, mientras que la envuelta se divide en siete círculos según la indicada serie 1, 2, 3, 4, 9, 8, 27. Si seguimos, puesto que estamos en la producción del alma, empleado nuestro procedimiento expositivo de considerar esto como una estructura que tendría en el «cuerpo» el conjunto que la «realiza», entonces debemos decir que al círculo externo corresponde el giro siempre igual del todo (el cual, por lo ya dicho en 3.2, no debe confundirse con movimiento visible de la esfera de las estrellas fijas), mientras que los siete círculos internos corresponden a los giros de los planetas (incluidos el sol y la luna). El ángulo de la X es el del ecuador con la eclíptica.

3.4

Antes incluso de presentar la producción del alma (incluso del alma del todo), Timeo ha dicho (31b4-8), y es lo primero que dice en la exposición de la producción del todo, que lo ente, lo que surge y llega a ser, es «de ...», a saber, precisamente de fuego y tierra, justificando esta afirmación por el hecho de que a lo ente pertenece ser visible, tener una

figura y, como la otra cara inseparable de ello, tener un fondo, un dentro, una solidez. En lo que el relato presenta como la producción del todo, todo, esto es, lo ente, se produce a partir de esos dos términos. No se dice en momento alguno que el todo, ni tampoco que ente alguno, se produzca «de» o «a partir de» algo ajeno a todo *eîdos*. Ciertamente, lo que dice Timeo no es que la producción tenga lugar a partir de los *eíde* fuego y tierra, sino que tiene lugar a partir del fuego y la tierra; sólo que éstos son cada uno lo que es por tener cada uno de ellos el *eîdos* que tiene, de manera que esos *eíde* pertenecen al «a partir de qué» de la producción. Incluso como *eíde*, fuego y tierra no son *eíde* cualesquiera, pues el texto mismo los asocia respectivamente con presencia y con el «dentro» inherente a la presencia, lo cual los pone en conexión con la condición misma de *eîdos* en general; pero el hecho de que ellos no sean nombres de los que en el diálogo de Platón aparecen para esa conexión (los que hemos llamado «nombres de la *areté*», inclusive aquellos como «uno», «mismo»/«otro», etcétera) hace notar que, aunque nada pueda nombrarse si no es invocando un *eîdos*, lo que aquí se pretende nombrar es precisamente la cosa en su no reductibilidad al *eîdos*, pretensión que, por tener en sí misma aquel carácter omniabarcante que se deriva del gesto demencial de estar queriendo hablar del «todo de lo ente», obliga a emplear como nombres los correspondientes a ciertos *eíde* (de hecho fuego y tierra) que, en efecto, sean omniabarcantes, pero sin ser del tipo o tipos de los (también omniabarcantes) que se emplean para designar la condición de *eîdos*.

En efecto, no se va más atrás de fuego y tierra en la mención de un «de qué» («a partir de qué») de la génesis. Y, sin embargo, el que fuego y tierra están constituidos como tales por respectivos *eíde* se traduce, por de pronto, en que

son dos, uno y el otro. El relato, que –no lo olvidemos– tiene la demencial pretensión de relatar la presencia de un «todo de lo ente», ha de embarcarse, pues, en la tarea de vincular uno con otro mediante intermedios y algún tipo de vínculo que se relate como inherente a ellos mismos (a los medios y a los extremos). Lo hace mediante un «A es a B como B es a C», estableciendo no un intermedio, sino dos: fuego es a aire como aire a agua, esto es, como agua a su vez a tierra[22]. Ahora son cuatro los términos «a partir de los cuales» de toda la génesis.

En todo caso, el que el «de qué» (a partir de qué) de la producción no vaya más atrás comporta que en el relato hay algo así como otro significado del movimiento mismo relatado, algo que no es un producir, sino un emerger; y ello de tal manera que no termina lo uno (el emerger) y empieza lo otro (el producir) en punto alguno, sino que simplemente el movimiento tiene esos dos lados, pues el que no haya producción desde más atrás o más abajo que

22 En 32a1 la palabra *dýnamis* se refiere a la raíz (en principio cuadrada, pero véase a continuación en esta misma nota). Cfr. al respecto «Teeteto» 147d, donde se dice que ni la *dýnamis* de tres pies (esto es, el lado del cuadrado de tres pies cuadrados) ni la de cinco pies son conmensurables con la de un pie, o incluso «Timeo» 54b4-5, donde «triple *katà dýnamin*» significa la multiplicación por la raíz cuadrada de tres; o «Político», 266b, donde la *dýnamis* de dos pies («bípeda») se identifica con el lado del cuadrado de dos pies cuadrados (266b1-3), añadiéndose a continuación que, a su vez, la diagonal de este cuadrado es la *dýnamis* «cuadrúpeda», esto es, el lado del cuadrado de cuatro pies cuadrados (266b5-7). Así, pues, lo que dice Timeo en 31c4-32b3 es, en paráfrasis parcial, lo siguiente: cuando de tres números cualesquiera, ya sean productos de los factores de los que sean productos, ya sean raíces (en principio cuadradas), el de en medio es al último lo que el primero es a él [...], entonces [...], y, si se tratase de superficie (es decir: si no se considerasen potencias superiores al cuadrado), bastaría con una sola media, pero, ya que había de ser un sólido (esto es, debiendo tratarse de cubos), el mismo efecto se logra no con una media, sino con dos (a saber: $a^3/a^2 \cdot b = a^2 \cdot b/a \cdot b^2 = a \cdot b^2/b^3$).

fuego y tierra (o que fuego, aire, agua y tierra) significa que algo está en todo caso ya emergiendo, que ese algo es de alguna manera algo, es decir, no es ni neutro ni inerte, y que, por lo tanto, el producir habrá de ser en todo caso un «habérselas con». Por eso, después de la exposición de la producción misma (que abarca desde 29d7 hasta 47e2), se retorna a una consideración sobre fuego, aire, agua y tierra, ahora «tal como eran antes del surgimiento del cielo» (48b3-4), donde «cielo», *ouranós*, como otras veces *kósmos*, es palabra que generalmente se emplea en el relato para la ya por nosotros comentada referencia al «todo»; la nueva consideración se identifica ahora expresamente con el que haya otro término frente a *noûs*, siendo esta última palabra aquí la designación para la presencia del *eîdos;* el otro término se llama por de pronto *anánke*. El que eso ahora introducido tenga algo que ver con «cómo eran antes» aquellos términos que constituyen el «de qué» («a partir de qué») confirma que no se está hablando en absoluto de un neutro inerte. De ahí que la nueva cuestión ahora incluida en el relato equivalga también a haber introducido la figura del «principio errático», «esa figura que es la motivación errática» (48a6-7). Quizá lo más importante que hay que decir de aquello que con todo esto está siendo invocado es que ello no es en manera alguna un «de qué» o «a partir de qué»; el «de ...» termina hacia atrás con fuego, aire, agua y tierra, a veces con fuego y tierra solamente. Cuando hay una referencia a la *anánke* misma, con cualquiera de los nombres que van a dársele, la preposición no es «de», sino «en». No se trata de un punto de partida, sino de la otra cara de todo el proceso: ahora no como producción, sino como emergencia. De ahí también los nombres de *khóra* (región, ámbito, quizá espacio, pero no «el espacio») y *hypodokhé* (albergue o cobijo).

La consideración de la *hypodokhé* pertenece al terreno en el que comparece el *eîdos;* no habría cuestión de la *hypodokhé* si no se estuviese en el plano del reconocimiento del *eîdos*, esto es, en la parte *b* de la línea (cfr. en especial 2.2). Por eso el reconocimiento de la *hypodokhé* pasa en efecto por reafirmar la diferencia de *b* frente a *a* (51d3-52a7). A la vez, la referencia a la *hypodokhé* representa dentro de *b* una especie de perversión, *logismòs nóthos* («razonamiento bastardo», 52b2); que esta expresión evoque en su ambigüedad la ambigüedad de la «locura» del «Fedro» viene reforzado por el hecho de que inmediatamente después se adjetiva el «linaje» de la *khóra* como *mógis pistón* («difícilmente merecedor de confianza», *ibid.*), fórmula en evidente conexión de distancia o contraposición con el nombre (*pístis*) de la parte *ab* de la línea, de la cual decíamos que, en su identidad extensional o material con *ba*, representa (representan ambas) la cordura a la que ambiguamente se opone por ambos lados la «locura».

Si todo esto es cierto, entonces la perversión inherente al reconocimiento de la *anánke* es la ruptura interna que *bb* representa frente a *ba*, esto es, el que la tematizacion del *eîdos* sólo se cumpla en su propio interno y continuado fracaso. Si esto es así, entonces en esa perversión, al expresarse la irreductibildad de la diferencia entre el estatuto de *eîdos* y el de cosa, se devuelve el carácter de cosa a precisamente no otra cosa que la cosa, incluso con todo lo que esto comporta de algo que quizá deba llamarse no-verdad. Y, en efecto, la continuación inmediata del texto nos confirma que así es, pues nos dice que la mencionada perversión («razonamiento bastardo», inherente sin embargo al mismísimo fondo de la cuestión), esto es, el reconocer aquel linaje (el de la *anánke*) «que difícilmente puede merecer crédito», comporta un «moverse en sueños» y decir que es «necesario» (*anankaîon*) que todo ser tenga lugar precisamente teniendo

«lugar» (*khóra*) y que nada sea sin ser en la tierra o en alguna parte del cielo (52b3-5).

3.5

La representación que con mayor certeza puede arruinar cualquier posibilidad de entender cualquier cosa en cualquier cuestión procedente de la Grecia arcaica o clásica (hasta el final de ésta, es decir, hasta Aristóteles inclusive), representación que sin embargo es casi inevitable por parte de un moderno, es la de la conformación de una materia a la cual se imprime una «forma». Ni las palabras que convencionalmente se traducen por «forma» (*morphé, eîdos*) significan lo que en tal contexto significa nuestra palabra «forma», ni hay en griego una «materia» en el sentido imprescindible para que ese cliché pueda emplearse, ni ese modelo, con esas u otras palabras, funciona para cuestión alguna en texto griego alguno dentro de la etapa dicha, ni puede nadie decir cómo se diría eso en griego anterior al Helenismo.

Con esto queda dicho que el aludido modelo no vale ni siquiera para procesos parciales dentro de lo que relata el relato de Timeo, procesos en los que sí podría haber un «de qué» o «a partir de qué» y en los que, si hubiese una «materia» a «conformar», ésta lo sería sólo relativamente y, por lo tanto, sería sólo relativamente neutra e inerte. Ni siquiera con esta última matización es válido el modelo en cuestión. No hay nunca, ni siquiera relativamente a procesos parciales, esa neutralidad de una materia a conformar. Operar siempre es llevar a cabo; conocer es ser capaz de «habérselas con» porque el «habérselas con» es dejar ser.

Menos aún, si cabe, puede haber uso del aludido modelo en el conjunto del intento, que hemos calificado de conscientemente demencial, de exponer un proceso que sería el del «todo», ni siquiera sólo a partir del momento en que ya hay un «de qué» o «a partir de qué» (fuego y tierra, o fuego, aire, agua y tierra). Incluso la producción de la que entonces se trata es llevar a cabo, dejar ser; y ya hemos visto cómo ello se relaciona con que todo el proceso haya de poder considerarse también desde el otro lado, no como producción, sino como emergencia, lo cual deja que tenga lugar algo que ya no es en manera alguna un «de qué», sino un «en qué», un «lugar» o «albergue» o «madre».

El problema es entonces, una vez que hemos admitido que la pretensión demencial tiene por expresión el relato extravagante, qué presencia puede tener en éste el mencionado otro lado, el proceso en cuanto emerger, problema que es centralmente el de cómo se representa el ámbito de la emergencia. Ya ha quedado indicado que la representación básica es la de lo errático y aberrante, el movimiento sin meta ni ley ni armonía ni equilibrio. Narrativamente se asume que en eso se producen sin embargo (o quizá precisamente por ello) ciertos agrupamientos y configuraciones. A esta faceta del relato pertenece la selección de dos figuras de triángulo, ambas rectángulos, uno de ellos isósceles, el otro con ángulos de 30 y 60 grados, de los cuales el primero formará, por agrupamiento de cuatro en cuatro, cuadrados que serán las caras de hexaedros regulares, el segundo, por agrupamiento de seis en seis, triángulos equiláteros que serán las caras de tetraedros, octaedros e icosaedros regulares (el poliedro regular restante, el dodecaedro, se reserva para otros usos narrativos), resultando así que la tierra (el hexaedro) está hecha de diferentes triángulos que el fuego (tetraedro), el aire (octaedro) y el agua (icosaedro), estos tres, en cambio, de los mismos triángulos entre sí, por lo cual la tierra está excluida de ser término de partida o de llegada (no, en cam-

bio, de ser agente y/o paciente) en el cambio de uno en otro del que sí pueden ser términos los otros tres.

La asunción narrativa es, pues, que en el errar mismo tiene lugar un constituirse, el cual no es el constituirse de una parte de lo ente frente a otra parte; se nos dice, por el contrario, que «en todo» hay que buscar lo uno y lo otro, el *noûs* y la *anánke* (68e7-69a5). Una y otra consideración priman respectivamente en uno y otro de por de pronto dos tramos del relato expresamente delimitados como tales en el mismo: 29d7-47e2 y 47e3-69a5; y tanto en el uno como en el otro tramo se trata de «todo», pero ese «todo» aparece en el primer tramo como el acontecer de ciertos vivientes, en el segundo, en cambio, como el acontecer de fuego, aire, agua y tierra y sus combinaciones y evoluciones. La dualidad no es simétrica ni tampoco hay reciprocidad entre los términos; lo segundo es por principio lo co-presente, lo «otro». Dado que tras esos dos tramos viene un tercero y último, en el que ambos aspectos han de contemplarse conjuntamente (69a6-92c9), es relevante la constatación de como qué aparece el mismo «todo» en el tercer tramo, una vez que hemos caracterizado su presencia en el primero y en el segundo. De hecho, en el tercero aparece «todo» como el acontecer del viviente mortal; se trata, ciertamente, del hombre, pero eso es no otra cosa que el viviente mortal, pues la constitución de otros géneros de vivientes mortales resulta no tener lugar sino por cuanto está implicada en que haya el tipo de viviente que llamamos hombre. El alma del viviente mortal ha sido ya presentada, como producida, en el primer tramo, y es ella misma divina. La adición de alma mortal, o de partes mortales del alma, es, en cambio, exigida por la implantación o incorporación de aquella alma divina, o sea, por la constitución del viviente mortal, y, por lo tanto, salvo en lo que se refiere a la ley según la cual ha de tener lugar, ya no es parte

de la producción del todo como tal, sino obra dejada en manos de «los dioses», ellos mismos producidos en aquella producción. Así, pues, el conjunto de las dos partes del alma mortal (69e5-70a7) no es equivalente al de los dos caballos del relato de Sócrates en «Fedro», pese a la evidente proporcionalidad entre las dualidades mismas. Ello se corresponde con el carácter agónico que en el relato del «Fedro» tienen la incorporación o implantación («caída», «pérdida de las alas») e incluso el propio «ver» anterior (a duras penas se consigue asomar la cabeza, etcétera), lo cual comporta que haya lucha ya en el alma «antes», mientras que en el relato de Timeo simplemente se dispone la implantación de las almas una vez que se les ha mostrado la naturaleza del todo, y ello se hace para que haya todos los tipos de vivientes, lo cual, según acabamos de ver, es sinónimo de que haya el viviente mortal.

4. POLÍTICO

4.1

Con independencia de que las obras poéticas griegas no llevan en sí mismas título, sino que los títulos con los que pasaron a conocerse son meras etiquetas identificativas, es cierto sin embargo que aquí se trata de alguna manera del *politikós* y, por lo tanto, de la *politiké* y que junto a este adjetivo femenino el substantivo que se sobreentiende es *epistéme* o *tékhne* o *dýnamis*, sin que en este contexto haya diferencia alguna en cuanto al significado de la expresión en su conjunto entre que se dé por entendido uno u otro de esos nombres; esto último es debido a que, por una parte, *epistéme* y *tékhne* no presentan en este contexto diferencia alguna entre sus significados respectivos (cualquiera de ambas palabras significa el saber en sentido griego, esto es, como «saber habérselas con», destreza o pericia, según lo ya reiteradamente dicho de que el griego interpreta el manejar la cosa y habérselas con ella como reconocimiento del ser propio de la cosa, por lo

tanto como saber o conocer), y, por otra parte, si bien en el caso de *dýnamis* el significado de la palabra en sí misma es más amplio, esto es, puede haber *dynámeis* que no sean ni *epistêmai* ni *tékhnai*, lo que no hay, en cambio, es una *politikè dýnamis* que no sea la *politikè epistéme* (o *tékhne*); volveremos sobre esto último en conexión con el hecho de que, en efecto, *dýnamis* no puede significar lo que nosotros llamamos «el poder», por ejemplo, en «el poder político», sino, a lo sumo, tener cierta correspondencia con ciertos usos de los verbos «poder» de las lenguas modernas en los que se significa aptitud, destreza o pericia (*können*, *can*, no *Macht* ni *power*).

Lo «político» en el sentido de las expresiones griegas a las que acabamos de aludir es lo perteneciente o relativo a la *pólis*, y ya sabemos que ésta no es sino uno de los nombres de la pretensión de relevancia de lo siempre ya supuesto. La *pólis* es que el *nómos* sea expresamente reconocido, y el *nómos* es el reparto, que el que esto sea esto es lo mismo que el que aquello sea aquello. Lo que ya sabemos de cuán problemática es una pretensión así se desplegó en la consideración de cómo el carácter expreso del *nómos*, al producir algo que es lo mismo para todos y para todos los casos, genera un espacio uniforme, el cual, por ser uniforme, es también de suyo ilimitado, de manera que la *pólis* arrastra consigo su propia disolución; o, lo que en el fondo es lo mismo, allí donde no es la situación obvia el que cada cosa sea alienable, allí donde, por lo tanto, hay en principio contenidos vinculantes o, si se prefiere decirlo así, se pertenece a un cierto «a dónde», allí la transparencia del espacio interno de ese «a dónde», el intercambio de cosas en el propio interior de la comunidad, constituye una uniformización que, tal como acabamos de formular, siendo el carácter mismo de la *pólis* como tal, es a la vez la disolución de la *pólis*. La *pólis* no puede acontecer sino perdiéndose, como corresponde a su carácter de comparecencia de lo siempre ya supuesto. La pérdida de la *pólis*, inherente a la *pólis* misma, deja valer lo ilimitado. Tendrán que pasar muchas cosas todavía para que lo ilimitado llegue a no sólo valer, sino a que la compatibilidad con ello sea la condición del valer en general, o, en otras palabras, a que la alienabilidad ya sí sea la situación obvia, a que, por lo tanto, ya no haya un «a dónde» ni, por lo mismo, un dentro ni un fuera, a que lo ilimitado ya no resulte de nada, sino que sea el supuesto que ya no tiene que (y quizá no puede, de puro obvio) ser expresado; tal situación es la base del fenómeno Estado. Así, pues, la *pólis* no es el Estado ni es modo o tipo alguno de Estado.

De lo que se discute es, pues, de una cierta *tékhne* o *epistéme*, a saber, la referente a la *pólis*, bien entendido que esa *tékhne* o *epistéme*, de acuerdo con el sentido griego del «saber» o «conocer», será el ser capaz de habérselas en los asuntos de la *pólis* o de conducirse en ella, digamos: la marcada pertenencia al proyecto *pólis*. Lo que hemos dicho sobre el sentido de este proyecto, a saber, que es el proyecto de que se haga relevante el juego que siempre ya se está jugando, parece implicar que, con la noción de una especial destreza o pericia en lo que forma parte de la *pólis*, estamos de nuevo ante algo del mismo nivel que cuando fuimos a parar a la pretensión de un decir que fuese excelente en su misma condición de decir, puesto que en un caso y en el otro de lo que se trata es de una pericia que lo es no en esto o aquello, sino en lo que siempre ya está teniendo lugar sea lo que sea lo que en cada caso esté teniendo lugar.

No estamos, pues, ante una *tékhne* que sea, ni siquiera a primera vista, trivial, y esto debe recordarnos cierta distinción que ya varias veces hemos manejado, a saber, entre *eíde* a primera vista triviales, que se obtienen unos de otros por *dihaíresis*, y aquellos otros que están supuestos en la *dihaíresis*

misma, esto último en el doble (pero no divisible) sentido de que son los que determinan qué es en verdad una división (por ejemplo: qué es uno y qué varios) y de que, por lo mismo, tienen la condición de *eíde* «máximos», no habiendo, pues, nada «mayor» (más abarcante) de lo cual pudiese partir una *dihaíresis* que condujese a ellos. Ciertamente, sólo «a primera vista» es «trivial» un *eîdos* a primera vista trivial, pues lo que acabamos de decir es que en el fondo están siempre los *eíde* del otro tipo; pero la distinción entre el uno y el otro es pertinente, pues al menos ocurre que en lo «trivial a primera vista» el problema está sólo supuesto; lo supuesto en la *dihaíresis* misma no es contenido de ella. Tratándose de *tékhnai*, un ejemplo de lo a primera vista trivial es el «pescador de caña» que se trata de definir en el diálogo «Sofista»; y el que incluso ahí esté supuesto el otro tipo de *eíde* se traduce en que la *dihaíresis* que conduce al pescador de caña haya de empezar desde no más arriba que «poseedor de una *tékhne*», con lo cual se está dando por supuesto el fenómeno *tékhne*, esto es, saber, que no es otra cosa que el tener lugar el *eîdos*, la comparecencia o presencia del *eîdos* (donde *eîdos* significa no otra cosa que presencia). Así, pues, una cierta ambigüedad no superable por *dihaíresis* ocurre incluso en lo referente al pescador de caña; digámoslo así: todo lo que permite distinguir al verdadero pescador de caña frente a –pongamos– un esquilmador o depredador con caña de pescar no quedará suficientemente expresado en la *dihaíresis*, pues ésta distingue entre el pescador de caña y otros poseedores de *tékhnai*, pero, por principio, no define, sino que da por supuesto, qué es y qué no es *tékhne*, es decir, en qué reside el que el andar con las cosas tenga la condición de conocimiento o de saber. Lo peculiar a este respecto del otro tipo de *tékhne*, del que no es trivial ni siquiera a primera vista, habrá de ser que el mismo problema, el de lo siempre ya supuesto, emergerá en el propio contenido de la averiguación referente a qué es y qué no es la propia *tékhne* en cuestión.

No es nada extraño, a la luz de todo lo dicho, el que lo primero que se haga en el intento de definir la *politikè tékhne* sea intentar de ella un proceso de definición del tipo ordinario, es decir, una *dihaíresis* que conduzca a ese *eîdos* partiendo del de «poseedor de una *tékhne*». Sólo así puede, en efecto, verse que en este caso ocurre algo más que la ambigüedad que para «pescador de caña» podía derivarse de la presuposición de *tékhne*. De hecho ocurrirá que ni siquiera se logrará por esa vía distinguir al «político» de otros poseedores de *tékhnai*. Y ya de entrada ocurre (258e8-11 y 259b7-c4) que no se lo puede separar nítidamente de quien «gobierna una casa» o del dueño de esclavos, limitación grave, pues, si el que la *pólis* no sea el Estado es cosa que sólo nosotros (no Platón, por razones obvias) podemos decir, en cambio el que la *pólis* no sea una «casa» (cualitativamente, no sólo por sus dimensiones) forma parte sin duda del horizonte del diálogo. En todo caso, además del papel que, como ya hemos indicado, desempeña en el conjunto de la argumentación, este intento de llegar por *dihaíresis* hasta el «político» tiene aspectos de especial interés para el lector moderno, como, por ejemplo, la contundencia con la que nuestra lejanía frente a la noción griega de conocimiento se marca en el momento en que la primera división que se hace de las *tékhnai* es la que las reparte en lo que nosotros no podemos traducir de otra manera que por «prácticas» y «sólo cognoscitivas», estando ello, sin embargo, tan lejos de nuestros conceptos al respecto que ninguno de los participantes en el diálogo tiene ni un momento de duda en cuanto a que la «política» es de las «sólo cognoscitivas». Y de lo que se está hablando, dicho en términos modernos, es del efectivo gobernante, que toma decisiones con carácter ejecutivo, o de quien, al menos, está

entera y actualmente capacitado para serlo. Lo de «meramente cognoscente» quiere decir, según la propia argumentación del texto, que apenas hace nada «con las manos» o «con todo el cuerpo», y sí en cambio con algo «del alma» (259c6-8). Recordando lo que en su momento dijimos del alma como la figura unitaria y, por lo tanto, del cuerpo, en la medida en que se lo contrapone al alma, como el «uno y otro y otro» de lo regido por esa misma figura, no cabe interpretar la diferencia aquí alegada de lo «sólo cognoscitivo» (lo cual, manifiestamente, no es tal en nuestro sentido) de otra manera que como la distancia requerida para que lo que esté en juego sea la entera figura. En todo caso, lo que acabamos de presentar es la primera división de un proceso de *dihaíresis* del que resulta una presunta definición que no será tal, pues se revelará insuficiente, en el sentido, ya anunciado, de que ni siquiera permitirá lo que sí permitía la del pescador de caña, a saber, diferenciar, supuesto el fenómeno *tékhne*, frente a *tékhnai* distintas de la que se pretende definir; al «político», por el contrario, la presunta definición que se obtiene le deja en pie muchos «rivales», poseedores de *tékhnai* diferentes.

Lo que está en juego, en efecto, es la diferencia entre, por una parte, el que en todo caso haya algún *eîdos* y, por la otra parte, la relevancia del *eîdos* en su condición de tal, esto es, en su diferencia frente a lo óntico, en otras palabras: está en juego la parte *b* de la línea como contraposición de la subparte *bb* a la *ba* (cfr. aquí 2.2). Ya hemos expuesto en qué sentido esta contraposición es lo que acontece en el diálogo y qué inviabilidades comporta el metadiálogo (el que eso, que acontece, se diga) y cómo de las maneras de asumir la inevitable inadecuación del decir forma parte el relato extravagante. No es extraño, pues, que, a la hora de habérselas con lo que la cuestión de la *politikè tékhne* (ésta como cuestión)

tiene de peculiar frente a cualquiera de las *tékhnai* ordinarias (en primera instancia triviales), lo que nos encontremos sea un extravagante relato.

También aquí, como en el relato de Timeo, se trata de una producción de «el todo», el cual también aquí es un viviente dotado de las más altas cualidades que un viviente puede tener; también aquí el entero proceso de la producción tiene otra cara, que sin duda también para aquí podría describirse en los términos allí empleados de la *anánke* y lo errático. Peculiaridad del relato que ahora nos toca comentar es el carácter central que adquiere cierta opción quizá tampoco del todo excluida en el de Timeo, a saber, la de considerar el propio proceso de constitución o producción como término de una dualidad contrapositiva y alternante en la que el otro término es el tener lugar del todo una vez producido y, por lo tanto, entregado a su propia ley. Cada uno de los dos términos es a la vez interno al otro, pues ni habría el todo sin la presencia del *eîdos*, esto es, sin lo que en el relato de Timeo se llama el *noûs*, que rige la producción, ni ésta sería producción si no fuese instalación en lo «otro». Para formular esto el diálogo «Político» echa mano de diversos relatos (ya existentes o presentados como tales) cuya nota común es la asunción de que en alguna anterioridad la marcha de «el todo» haya sido en sentido contrario al actual (el sol haya nacido por donde ahora se pone, los vivientes hayan nacido de la tierra); el vuelco de aquello a esto es interpretado como el momento en el que la producción termina y el todo es «soltado»; se supone que para la permanencia del todo será indispensable que de nuevo, cuando corresponda, vuelva a invertirse el sentido del movimiento. El estadio producción es aquel en el que todo ocurre en virtud de la tutela del dios o de los dioses; el otro es el de la marcha autónoma del mundo. La dualidad es identificada

con la de dos principios cuyos nombres en el decir griego vienen de muy atrás: Crono y Zeus[23].

El vuelco de uno a otro de los dos principios está constituido, pues, por un distanciamiento de lo divino, distanciamiento que ya en otras ocasiones hemos encontrado vinculado al propio reconocimiento de lo divino como tal. Fue por la vía de identificar la divinidad de cada cosa con su irreductibilidad (también, por lo tanto, con el carácter no óntico de lo que se decidió mencionar con la palabra *eîdos*) y de encontrar, de diversas maneras y en aparentemente diversos planos, cómo la relevancia de la irreductibilidad misma es lo que pone en marcha la reducción. A su vez, lo griego, de lo que todavía aquí se trata, sólo es tal mientras esa ruptura sigue siendo ruptura; por eso es esencial el reconocimiento de ambos reinos. Lo que en el diálogo «Político» y con base en el relato al que acabamos de aludir se reprochará a la averiguación precedentemente presentada en el mismo diálogo, basada en la *dihaíresis* que antes hemos mencionado, es básicamente (274e10-275a6) que aquella averiguación ha ignorado la ruptura representada en la dualidad de Crono y Zeus, o, dicho de otra manera, que ha procedido como si estuviésemos en el reino de Crono, donde no se ha roto nada, donde el dios sencillamente vela por los hombres. A nosotros, que leemos desde tan lejos, quizá nos resulte útil entenderlo a través del hecho de que aquella averiguación era, en efecto, incapaz de distinguir entre la *pólis* y la comunidad «bárbara», la cual –esta última– no reclama el reconocimiento interno de su mismo estatuto o, lo que en el fondo es lo mismo, no se basa en un espacio interno de

23 Para una discusión sobre el significado de esta contraposición en momentos anteriores, pero a los que la cuestión actual no es en modo alguno ajena, cfr. mi *El decir griego*, ya citado, en especial capítulos 4, 5 y 7.

intercambio. Este defecto por parte de la averiguación precedente es el mismo que ya se percibía al apuntarse que ella no podía distinguir cualitativamente entre su propio asunto y el del gobierno de una casa o familia.

El peculiar papel del relato extravagante se expresa también en la manera en que el mismo es recibido dentro del propio diálogo. La primera reacción es, naturalmente, la de hacer uso de lo aprendido con el relato para tratar de eliminar los defectos de la precedente *dihaíresis*. Se corrige uno de los términos, se introduce un nuevo paso divisorio. Ahora bien, enseguida se cae en la cuenta de que precisamente el hecho de que la motivación de esas correcciones venga del relato quita validez a las mismas y hace mal uso del relato. Éste no complementa la *dihaíresis* ni la saca del atolladero; es simplemente otra cosa. En cambio, sí se admite que, siendo la *dihaíresis* el procedimiento válido en el terreno en el que lo es, el relato no es, tampoco en el terreno en el que se hace uso de él, el modo de proceder válido, sino sólo un modo entre otros para sobrellevar una inevitable inadecuación; esto es cierto en el sentido que ya hemos expuesto, y comporta que, junto al relato, deban entrar en juego otros medios.

4.2

La palabra castellana «modelo» puede referirse tanto al modelo a imitar como a aquello de lo cual quizá él es sólo un caso particular, a saber, lo que queremos decir cuando hablamos de un modelo de o para cierta estructura o sistema y, por lo tanto, también en su caso de un modelo para la consideración de otro conjunto, distinto del modelo mismo y que realiza alguna estructura común con aquél. Esta relativa complejidad de acepciones nos permitirá ahora, aun sin

entrar a discutir sobre si se trata o no de una traducción, al menos evitar el recurso demasiado reiterado a la palabra griega *parádeigma*.

Así entendido, no es sólo que en el texto tenga lugar el uso de un modelo, sino que además tal procedimiento se formula como tal, y, para explicar qué cosa es un modelo, se recurre a su vez a un modelo, digamos: a un modelo de la condición misma de modelo. Como tal actúa algo que, ciertamente, podemos identificar con la escritura alfabética, pero sólo porque el texto que estamos comentando pertenece a lo que todavía es (aunque en situación ya un poco tardía) el espacio de origen de ese tipo de escritura, esto es, aquel trecho en el que el principio alfabético no es todavía una obviedad procedente de otras situaciones lingüísticas y que se adapta a la presente, sino algo que brota de la propia situación lingüística en la que todavía se está. Siendo así, escritura alfabética quiere decir ni más ni menos que análisis de la secuencia en fonemas, esto es, en un tipo de entidad del que, aplicando nuestros conceptos, tenemos que decir que en él, de manera marcada, se trata de entidades estructurales y no «reales»[24]. Ello comporta que en el proceso de aprendizaje siempre se maneja de hecho un conjunto finito de combinaciones, el cual, sin embargo, no actúa como la cosa a aprender ella misma, sino sólo como algo que vale en la medida en que es modelo de lo que en verdad se trata de asimilar. De lo dicho se desprende que el paso nunca lo es a la estructura en sí misma o «en abstracto», sino a modelos cada vez más complejos, aumento de complejidad que sólo se justifica por cuanto con él aumenta también la medida en la que el modelo al que en cada caso se llega lo es en cuanto modelo de aquello de lo que es modelo, a saber, de la estructura.

24 Cfr. mi *El decir griego*, ya citado, capítulos 1 y 12.

Todo esto, sobre la escritura alfabética y su aprendizaje, aparece en el texto como modelo referente a la condición misma de modelo, es decir: el «extranjero» del diálogo quiere, para hablar del «político», hacer uso de un modelo, para ello tiene primeramente que explicar qué cosa es un modelo, y lo hace empleando, como modelo de lo que es un modelo, lo dicho en relación con la escritura alfabética. Nuestro problema es, pues, ahora, con ayuda de lo anterior, determinar qué es lo que el extranjero quiere hacer a propósito del fenómeno del «político».

El arte (*tékhne*, *epistéme*) de tejer, o sea, el arte que produce vestidos (pues el griego emplea como vestido prácticamente lo mismo que sale de la operación de tejer), es en sí misma una de esas artes que hemos caracterizado como al menos a primera vista triviales, es decir, cuya destrivialización sólo se produce a través de la noción misma de *tékhne*. Por lo tanto, en lo que se refiere a esa arte, el carácter decisorio de la *dihaíresis* no se discute. Por de pronto, la *dihaíresis* misma descarta a los «parientes» (es decir: a los otros miembros de la misma *dihaíresis*). Una vez que ya tenemos definida la *tékhne* en cuestión, ocurre otro tipo de descartes, relacionados con cierto carácter del arte de tejer (o arte de producir vestidos), carácter que, aun sin estar él mismo fuera de lo en primera instancia trivial, es, sin embargo, el carácter que hace del arte de tejer un modelo útil en el presente contexto. El tejer tiene, en efecto, el carácter de un juntar-separar que junta-separa aquello que, a la vez, sólo en ese juntar-separar es lo que ello mismo es. Hay una urdimbre y una trama, de diferente condición y papel la una que la otra, de cada una de las cuales el ser mismo es ese carácter y papel, y que son producidas en operaciones distintas del tejer, operaciones, sin embargo, en las cuales el tejer y sólo él reconoce un sentido. Hay incluso otras operaciones pertenecientes al tratamiento y manteni-

miento del tejido. Y, una vez que las peculiares características del arte de tejer inducen este tipo de consideración, es obligado citar el arte del que depende la producción de la lanzadera, cuyo ser tal consiste precisamente en el juntar-separar al que nos hemos referido[25].

Si ahora, partiendo de lo que hemos tomado como modelo, tratamos de pasar a aquello de lo que ello pretende ser modelo, es decir, al arte «política», el mismo carácter de la operación que con ello estamos realizando, y el modo en que nos hemos visto llevados a realizarla, manifiestan que al arte «política» no llegamos ahora mediante *dihaíresis* alguna; mediante una *dihaíresis* hemos llegado al arte de tejer; a la «política» llegamos mediante el uso de un modelo. Por lo tanto, está fuera de lugar ahora el primero de los dos tipos de descartes a que nos hemos referido, el de los «parientes». Procede, en cambio, el homólogo del otro, del que deslinda frente a *synergoí*, esto es, frente a artes con las que la definida ha de contar y que a su vez sólo en ese «haberse de contar con ellas» son ellas mismas lo que son; sólo que ahora en ese capítulo estarían todas las artes que proporcionan cosas de las que se ha de hacer uso en la *pólis:* las que suministran instrumentos, vasos, vehículos, abrigos, juegos, alimentos, o incluso materiales para hacer esas cosas. Tanto a propósito del tejer como de la *pólis*, se contempla la posibilidad de que desde una u otra de las artes que están en esa relación pudiera elevarse la pretensión de ocupar el sitio de la que se busca definir. Hasta aquí, pues, no hay nada que se salga de la comprensibilidad desde el modelo. Y, sin embargo, sí lo hay; en definitiva, hay un resto; pues nos falta todavía por mencionar un nuevo tipo de descarte, ahora uno que sólo

25 El «juntar-separar» de nuestra exposición pretende traducir el *krínein* que hay tanto en el *synkrínein* como en el *diakrínein* del texto (282b-283a).

hay que hacer en el terreno de la «política». En efecto, más allá de la posibilidad de que alguna de las disciplinas con las que hay que contar se confunda con la que se quiere definir, hay también, y esto ya sólo en lo que se refiere a la «política», no al arte de tejer, el falso pretendiente puro y simple, el cual es un fenómeno que se relaciona con el peculiar carácter de la «política» misma, no con la posible confusión entre otras *tékhnai* y ella. Se busca al falso pretendiente en un tipo de entorno que no tiene homólogo para el arte de tejer y quizá para ninguna otra *tékhne* (salvo quizá para alguna que en el fondo sea lo mismo que la *politiké*). Los tipos de personajes que se describen en 289d3-291c6, entre los cuales de antemano se apunta que aparecerá el falso pretendiente, no son artesanos que comparezcan con sus propias artes; no pueden, por lo tanto, tener con el «político» una relación correspondiente a la que con el tejedor tienen aquellos *synergoí* de los que antes hablábamos; no son *synaítioi* (co-responsables), sino a lo sumo *hyperétai* (servidores); no tienen *tékhnai* propias, y lo que se busca entre ellos no es *tekhnítes* alguno, sino un falso pretendiente al saber (*tékhne*) de la *pólis*. Por supuesto que también puede haber gentes (impostores vulgares y corrientes) que pretendan poseer el arte de tejer (u otra cualquiera) sin que en ello medie confusión alguna de esa arte con otra; pero esta posibilidad es accidental al arte de tejer (o a cualquier otra de las en primera instancia triviales), no se basa en peculiaridad alguna de tal arte (o de tales artes). En cambio, en lo que se refiere a la *politikè tékhne*, el riesgo del engaño es interno y basado en la peculiaridad de ese saber.

La cuestión de fondo en este último punto es la ya tantas veces recordada aquí (una vez más al comienzo de este mismo capítulo) de cómo *politikè tékhne* es una de las maneras de aludir a un saber que lo sería de aquello que siempre ya está teniendo lugar y cómo esto comporta que sería la compare-

cencia de algo que sólo comparece ocultándose. También lo habíamos formulado diciendo que la *pólis* es la relevancia del *nómos* y que éste es el reparto, es decir, el «que esto sea esto» en cuanto idéntico con «que aquello sea aquello». En esta clave, lo que hemos dicho de la relevancia que es pérdida y del comparecer que es substraerse aparece de la siguiente manera: la comparecencia del *nómos* consiste precisamente en que éste rehúse continuadamente ser fijado, lo cual, por cierto, sólo puede tener lugar en el serio y continuado intento de fijarlo. Y así ocurre que la *politikè tékhne* no puede estar adherida a fijación alguna del *nómos* y, a la vez, que ello ocurre sólo en el sentido siguiente: el verdadero *politikós*, ciertamente, no estaría vinculado a ninguna fijación del *nómos*, pero esto no es sino la otra cara de que tampoco el verdadero *politikós* es nada a propósito de lo cual pueda darse por constatado que éste o aquél lo es, ni siquiera que esta o aquella decisión es la de un verdadero *politikós*. Tampoco es un «ideal» ni nada de eso. Es simplemente algo en lo cual la ambigüedad no es superable. Así, pues, el propio reconocimiento de que una verdadera *politikè tékhne* mantiene la distancia frente a cualesquiera leyes establecidas conduce con toda consecuencia a mantener la pertinencia de que haya en todo caso leyes establecidas y a considerar, en la discusión de las diversas situaciones «políticas» típicas, precisamente como el modo aberrante de las mismas aquel en el que se prescinde de las leyes.

Insistamos en algo que también podría considerarse ya dicho. No hay ni la más remota posibilidad de leer en clave «Estado» cosa alguna de las que Platón o cualquier otro griego dicen acerca de la *pólis*. Ésta es en todo caso una determinada comunidad, por lo tanto un acontecimiento y unos vínculos determinados; de su carácter específico frente a la comunidad «bárbara», o sea, de todo eso que hemos descrito como la génesis de un espacio interno, etcétera, se sigue (ya lo hemos expuesto de varias maneras) la ruptura de los límites, la disolución en un ilimitado (por lo tanto también la liquidación de la *pólis* misma); ya no hay ni comunidad, ni acontecimiento, ni vínculos, nada empieza ni termina en punto alguno; sólo cuando esto ya no sea un resultado, sino una obviedad en el punto de partida, habrá surgido el fenómeno «Estado».

5. BANQUETE

5.1

Volvamos por un momento sobre el punto de nuestra precedente exposición en el que se producía un desdoblamiento disimétrico de la figura en la que hacíamos consistir la presencia del dios (2.1, incluyendo todas las explicaciones anteriores y posteriores sobre «el dios» y «lo divino») a una con la provisional identificación (allí mismo) de «el dios» con *éros*.

Sin perjuicio de que quizá hayamos de entrar alguna vez en discusiones de detalle sobre aspectos del enmarque escénico de lo que ahora alegaremos, debemos ya ahora dejar constancia de la extrema peculiaridad del mismo. Alguien, Apolodoro, relata a otros no aquello, lejano en el tiempo, que en definitiva relata, sino cierto encuentro muy reciente en el cual ha relatado eso que ahora, al relatar tal encuentro, resulta ser lo que en efecto relata, y lo ha relatado (en ese encuentro reciente) a quien ya había oído de ello de un tal

Fenice, que, sin embargo, nada claro había sido capaz de decirle. Por otra parte, ello, lo remoto en definitiva relatado, no es algo que él, Apolodoro, haya presenciado; bien al contrario, él, aunque haya contrastado con Sócrates (confirmatoriamente) algunos puntos del relato, de quien en verdad lo ha oído es de Aristodemo, a quien en efecto, en aquello remoto que es relatado, vemos llegar al comienzo y marcharse al final y al que incluso se asigna un lugar de yacencia lo bastante determinado para que debiésemos esperar un turno suyo en la ronda de discursos, turno que, sin embargo, no se produce ni es echado en falta por nadie. Etcétera.

Recordemos que la disimetría, con cuyo recuerdo ahora hemos empezado, consistía en el reparto de papeles entre, por una parte, el que ama o está enamorado, el *erastés*, y, por la otra parte, el bello, *tà paidiká*; el primero no es bello, y el segundo no está enamorado. El primero de la serie de discursos del «Banquete», el de Fedro, presenta la misma disimetría en una consideración en tres niveles. El primer nivel manifiesta algo común a amante y amado y que tiene que ver con la cuestión, ya varias veces tratada, de ser y presencia[26]: tal como el ser no es sino la presencia consistente a diferencia de aquella que se deja destituir por otra, igualmente la presencia consistente no puede ser otra cosa que el ser; así, pues, admitido que ni el amante ni el amado aceptarían aparecer el uno a la vista del otro en una figura no brillante (o, digamos, en una no-figura), se ha admitido ya que el amor hace a uno y otro mejores. El segundo nivel concierne en particular al *erastés*, y el que en el relato aducido el mismo sea una mujer no modifica en absoluto la condición disimétrica del modelo; es Alcéstide quien ama a Admeto, no él a ella, y es ella, no él, quien acepta morir; caso bien diferente del de

26 Cfr. mi *El decir griego*, ya citado, capítulo 2.

Orfeo, que, aunque ama a Eurídice, no llega más allá de intentar hacer trampa frente a lo divino. El tercer nivel da una nueva vuelta de tuerca a la disimetría. La Ilíada no exige, aunque tampoco impide, atribuir una componente erótica a la relación entre Aquiles y Patroclo, pero tal atribución es ya, en la propia recepción griega, bastante anterior al momento que nos ocupa; los fragmentos conocidos de una tragedia de Esquilo no conservada apuntan inequívocamente en este sentido, y el texto de Platón que ahora comentamos se hace eco de ello, pero no de cualquier manera, sino precisamente para rechazar, en contra de Esquilo, que Aquiles ame o esté enamorado; la relación es erótica, pero Aquiles es *tà paidiká*; el *erastés* es Patroclo. Por otra parte, ya en la *Ilíada* (XVIII, 88-96), la opción que constituye el destino de Aquiles, por la cual éste habría de morir pronto, aparece como renovada antes de la lucha con Héctor tras la muerte de Patroclo. Ello permite que, en el nuevo contexto, el del «Banquete» de Platón, la decisión de Aquiles aparezca como el acto definitivo de lealtad al *erastés* muerto; no, pues, como un gesto de amor, sino de lealtad al amor; y esto resulta valer más que el propio gesto de amor; Aquiles está por encima de Alcéstide; y la regla aplicada se formula diciendo que el *erastés* es «más divino» que *tà paidiká*, esto es: que la respuesta, la lealtad (de *tà paidiká*) al *erastés*, el reconocimiento al *erastés*, es más valioso incluso que el propio ejercicio de amor de éste, porque es lealtad hacia lo divino y no sólo que lo divino impere.

Tanto directamente aquí como en las referencias que hemos hecho a otras partes, las nociones de lo divino y la belleza aparecieron en todos los momentos de nuestra exposición no sólo indisolublemente vinculadas entre sí, sino también ambas como inseparables del «ser» o «ser ...», de que algo en verdad sea, es decir, sea .... Lo mismo tiene que valer para la noción *éros*, puesto que ella viene ocupándonos

a partir del momento en que tuvimos razones para asociarla con divinidad y presencia de lo divino. No otra cosa que esta implicación en el fenómeno mismo de lo divino como tal es lo que ya en el propio discurso que acabamos de comentar, el de Fedro en el «Banquete», se formula atribuyendo a *éros* la condición de «especialmente antiguo entre los más antiguos» o «especialmente primero entre los primeros» de los dioses. Ahora bien, la implicación de *éros* en la cuestión de lo que en todo caso, esto es, sea lo que sea lo que en cada caso esté teniendo lugar, está ya teniendo lugar, en la cuestión, pues, de que haya cosas, del «que esto sea esto» en cuanto idéntico con «que aquello sea aquello», implica también a *éros* en la aporía inherente a la relevancia o reconocimiento del juego que siempre ya se está jugando, aporía ya muchas veces expuesta y que podemos resumir ahora en que la relevancia comporta un «sí» frente a un «no», cuando por otra parte se trata de lo que «siempre ya», con lo cual estamos ante algo que, habiendo de abarcarlo todo, a la vez ha de servir como criterio o criba. Por eso ya el siguiente discurso, el de Pausanias, manteniendo toda la primariedad que el de Fedro reconocía a *éros*, exige a la vez que se diferencie un *éros* que, por así decir, merece esa atribución frente a otro que no. Ya sabemos que ser no es sino la presencia que no es destituida por otra, sino que se mantiene, y, por otra parte, sabemos también que «alma» significa la figura unitaria (en oposición al «cuerpo» como lo uno y lo otro y lo otro), y, aunque seguramente el «alma» en este sentido no está en definitiva constituida mientras uno todavía sigue siendo (como tantas veces se ha expuesto), lo cierto es que la orientación hacia ella da (en este caso al amor) una consistencia o permanencia que Pausanias relaciona con el mantenerse al que hemos aludido a propósito de presencia y ser; ni permanencia ni alma tienen, pues, aquí nada que ver con

«eternidad» ni con entidades transensibles ni «eternas» (para ser exactos: nada en Platón ni en su época y contexto tiene que ver con esos tipos de cosas); de lo que se trata es de consistencia. Coherentemente con la alegada o buscada criba, también el modelo asimétrico, que desde luego se mantiene, resulta, en el discurso de Pausanias, en cierta manera normativizado: se trata ahora de amor homosexual masculino en el cual *tà paidiká*, que por supuesto sigue siendo un joven, debe no ser demasiado joven, y, por otra parte, se entiende desde este concepto el hecho de que en Atenas se «someta a prueba» el amor, esto es, el que, estando bien vista y gozando de comprensión la condición de *erastés*, a la vez, sin embargo o quizá precisamente por lo mismo, la costumbre trate de evitar que sea de manera fácil como el amado ceda.

El indicado elemento de criba o criterio es confirmado por el siguiente discurso, el de Erixímaco, el cual, a la vez, trata de hacer expresa la conexión entre el fenómeno *éros* y el «ser» o el que haya cosas pura y simplemente, con lo cual se refuerza también la percepción de la aporía (de ser y criba) que ya hemos introducido. Así, la cuestión de las concordancias en lo relativo a nuestro cuerpo es a la vez la cuestión de salud frente a enfermedad, la cuestión de concordancia en lo referente a las estaciones es a la vez la de lo beneficioso y lo dañino en la secuencia de las mismas. Dentro del mismo discurso y con la misma intención, hay también referencia a lo siguiente:

Como ya hemos visto, la palabra *mousiké* (adjetivo, sobreentendiéndose *tékhne* o *epistéme* o *dýnamis*) todavía no significa lo que nosotros solemos identificar con «música»; hay, sin embargo, en el discurso de Erixímaco, un pasaje en el que, aun sin significar eso, resulta de alguna manera referirse a ello o a lo que, anacrónicamente, consideramos como el

antecedente griego de ello, en el sentido de que, de todo lo nuestro, sólo en nuestra «música» hay algún punto de apoyo, aunque sea anacrónico, para intentar captarlo. En «República» (398d) aparece la palabra «armonías» para referirse a lo que nosotros no podemos sino entender (anacrónicamente) como selección de ciertas posiciones o intervalos o cortes dentro de algo que subyacentemente tiene para nosotros el carácter de un continuo, en el que otros infinitos cortes serían posibles; anacrónicamente, porque con ello estamos suponiendo algo que sólo para nosotros es obvio (cfr. 3.2), a saber, el continuo susceptible de suyo de unas u otras divisiones; este supuesto nuestro nos hace pensar como si una posición, un tono, fuese algo de suyo con independencia de su pertenencia a una u otra «armonía», es decir, nos permite situarnos fuera de cualquiera de esos «modos», a saber, en lo de suyo ilimitado, y considerar cada uno de ellos como una selección de algunas de entre las en principio infinitas posiciones que en cualquier caso hay o son posibles; sin embargo, para el griego esas posiciones o notas sólo tienen lugar dentro de la armonía a la que pertenecen; no se presupone un ilimitado. Si a lo dicho añadimos que se está tratando de notas que suenan sucesivamente y no a la vez (esto es, suenan «juntas», pero en secuencia), se entenderá por qué Erixímaco dice que la armonía lo es de lo mismo, no de lo otro o diferente; en efecto, es la misma secuencia el ser de esta nota y el de aquella. Sobre esta base, lo ya dicho (la aporía) de que algo es el ser mismo y, a la vez, ese mismo algo exige una criba o criterio se traduce, en el plano de la «música», en que la armonía siempre ya tiene lugar y, sin embargo, a la vez la *paideía* no es posible sin la posibilidad de elegir una u otra armonía (187c5-d4).

Erixímaco se da por aludido cuando, ante su promesa de vigilar para que el discurso de Aristófanes no se salga de la seriedad, el poeta de la comedia observa (189b6-7) que lo que él procura evitar no es el decir cosas de risa (*geloîa*), sino el decir cosas ridículas (*katagélasta*). Aun esto último, sin embargo, es bien distinto de una descalificación trivial. Tratando de reconocer aquello que en todo decir y en toda presencia está supuesto como constitutivo de la presencia misma, se está tratando «de» algo que en todo decir y tratar está supuesto (por lo tanto dejado atrás) y que, en consecuencia, no puede ser el «de qué»; y, sin embargo, aun para reconocer esto mismo, se trata «de» ello. Es, en Platón, el problema de la no onticidad del *eîdos;* pero es, ya de antes, tanto la aporía interna del proyecto *pólis* como lo que se manifiesta en la secuencia *épos*-*mélos*-tragedia[27]; va a parar en la carcajada de la comedia, la *pólis* riéndose de sí misma, burlándose de la pretensión que ella misma es, lo cual es una manera señalada de expresar esa pretensión. Las cosas ridículas son, pues, todo lo que pertenece al tratar «de» aquello que en todo «de» ya ha quedado atrás. El reconocer eso como ridículo, o sea, el reírse de ello, que, para la *pólis*, es que ella se ría de sí misma, es a la vez un efectivo reconocimiento, y es evitar, pero no en el sentido trivial de que simplemente ello no ocurra, sino en el del juego de distancias y sobredistanciamientos que ya se han descrito por un lado a propósito de la comedia y por otro a propósito del diálogo. Por ello es precisamente el poeta de la comedia el que comparece en el «Banquete» para introducir este elemento, del que los discursos precedentes carecían. Ellos tomaban totalmente en serio lo que decían tal como lo decían. Ahora bien, puesto que tratar o decir es ineludiblemente tratar o decir «de» y, por lo tanto, de cosas, de entes, y, en consecuencia,

27 Cfr. mis *El saber de la comedia* y *El decir griego*, ya citados.

insuperablemente inadecuado a la cuestión, la manera de lidiar con esta inadecuación no puede ser otra que exhibirla, es decir: que lo que es de cosas, por lo tanto relato, lo sea exhibiendo su condición de tal hasta el extremo de constituir un relato que se ríe de esa misma condición suya.

En consecuencia con ello es también Aristófanes el primero de los participantes en el diálogo que expresamente identifica la cuestión en la que se está con el haberse producido una ruptura. Es algo que ya hemos encontrado, por ejemplo, hablando de Crono y Zeus a propósito del «Político», e incluso aludiendo a la historia precedente de esta contraposición (cfr. 4.1). Un distanciamiento de lo divino es esencial al reconocimiento mismo de lo divino, tal como la relevancia del juego que siempre ya se está jugando es a la vez ya en sí misma en cierta manera su pérdida; la cuestión es la relevancia y a la vez la pérdida de lo que en esa cuestión comparece y que sólo puede comparecer en su mismo escurrirse.

Todos los discursos mencionados hasta aquí hacían algún tipo de justicia al carácter de aporía (o, si se quiere, de *hýbris*) que hay en la cuestión a la que nos venimos refiriendo, aunque lo hacían de diferentes maneras. Los de Pausanias y Erixímaco tenían la aporía dentro de sí mismos de manera tal que permitían percibirla, aunque ellos no la formulasen como aporía. El de Aristófanes podía evitar tener la aporía dentro de su contenido, porque, como ya vimos, la asumía como determinante de la forma. En cambio, el discurso que ahora seguirá, el de Agatón, a la vez que trata de lo mismo (a saber, de aquello de lo que siempre ya se trata y, por lo tanto, no se trata nunca), rechaza hacerse cargo de desgarro alguno. La cuestión, para Agatón, no está vinculada a pérdida alguna, tampoco a un «siempre ya haber quedado atrás», ni, por lo tanto, hay nada de todo aquello que pudiera expresarse vinculando la cuestión a la presuposición de unas generaciones

de dioses precedentes y preteridas, generaciones que Agatón desliga de la cuestión de *éros*. Ésta sigue siendo la misma cuestión, la del ser-esto de esto en cuanto a la vez el ser-aquello de aquello, pero Agatón ignora o rechaza que a eso sea inherente un siempre ya haber quedado atrás y, por lo tanto, que la referencia a ello sea *hýbris* y comporte ruina; por lo mismo, rechaza también enfáticamente que *éros* sea «más antiguo». Para Agatón, el reconocimiento de *éros* es afirmativo y positivo, y no hace referencia a algo dejado atrás, sino a algo a lo que se llega.

Todo esto, sin embargo, no significa que Agatón sea ni superficial ni fatuo. Tendremos que volver sobre su condición de poeta trágico (en todo caso no es casualidad el que no sea ninguno de los grandes), así como sobre su condición de bello, esta última en conexión con que él sea precisamente *tà paidiká* en acuerdo con la regla (es joven, pero no demasiado) que ha formulado su *erastés* Pausanias. Es *tà paidiká* y no en la manera excepcional, quizá irrepetible, en que lo es Aquiles, que está de todos modos marcado por la muerte.

Si para orientar hacia aquello de lo que aquí se pretende hablar (de lo que pretende hablar incluso Agatón, y, si no, no habría problema) resultó recurso adecuado lo significado por la palabra *éros*, ello tiene que ver con que el carácter omniabarcante de la referencia conlleva a la vez una connotación de carencia. La carencia que percibimos aquí evocada es no otra cosa que eso que en varias ocasiones hemos llamado la no onticidad; por ejemplo, cuando recordamos que, para que el decir que algo «es ...» mantenga en efecto el ser (por lo tanto la irreductibilidad) de ese algo, es preciso que el A o el B de «es A» o «es B» no tengan a su vez el estatuto de cosa o de ente; o cuando en momento posterior hacíamos notar que ello, en efecto, genera una cuestión o una diferencia que es la misma para todo; o cuando conectá-

bamos esto con el «lo mismo» de que «que esto sea esto» es «lo mismo» que «que aquello sea aquello», lo cual tiene que ver precisamente con que ni esto es lo mismo que aquello ni aquello lo mismo que esto, por lo tanto con un «mismo» o «uno» que consiste precisamente en la no onticidad.

La no onticidad es, según todo lo expuesto, lo que preserva la onticidad misma, lo que mantiene el carácter de cosa de la cosa. Ello por lo que se acaba de decir de la necesidad, para que la cosa sea cosa, esto es, para que sea irreductible, de que el otro término no tenga a su vez el estatuto de cosa. Y hacer notar en la traducción a lengua moderna el elemento de irreductibilidad inherente al ser griego es lo que se intenta traduciendo, como normalmente se hace, por «belleza» palabras griegas que significan ser (por eso decimos también, con razón, que no hay en griego un ámbito de lo «estético»). Así, pues, no-onticidad querrá decir, empleando este teclado, no-belleza que, a la vez, es lo que preserva la belleza; algo así es lo que hay en la disimetría de la relación entre el *erastés* y *tà paidiká:* el poseído por *éros* no es él mismo bello, y el bello no está poseído por *éros*.

Por otra parte, eso mismo que nos lleva a emplear aquellas traducciones del tipo «belleza» es también lo que se significa, cuando todavía sólo se lo está perdiendo, en el reconocimiento del carácter divino de cada cosa y, por lo tanto, relevantemente divino de lo relevantemente cosa, esto es, de lo que merece ser expresamente calificado de «bello»; por eso son «los dioses» las figuras de referencia de aquel decir (tratar, habérselas) en el que cada cosa comparece en su belleza, irreductibilidad, divinidad. Así podemos entender que la distancia que acabamos de encontrar, hasta ahora formulada hablando de la disimetría de la relación erótica y de su conexión con la no onticidad, se exprese también diciendo que *éros* no es un dios, sobre todo si en lo que pretendemos entender incluimos también el que esta negación se hace distinguiendo entre dos palabras que hasta aquí hemos traducido (en general ambas) por «dios». Se nos dice, en efecto, que *éros* no es *theós*, sino *daímon*. Este desdoblamiento, o incluso la cuestión de si *daímon* es «más» o «menos» que *theós*, tiene que ver con la ya otras veces mencionada paradoja de lo divino griego, a saber: que el dios está obligado por su ser a ser ónticamente independiente cuando, a la vez, ontológicamente no es nada sin el mortal[28]. Lo que el desdoblamiento hace es dejar, por una parte, el dios y, por la otra, el ser-dios del dios, el cual es «lo mismo» que el ser-mortal del mortal y por eso es *metaksý* («entre»)[29]. El «entre» mantiene a cada uno de los términos en su lugar (en su ser) asegurando a la vez la comunicación y la distancia (202e2-203a8). Inmediatamente a continuación está la descripción del desarraigo y la ausencia de morada (203b1-204a7) como la naturaleza del *daímon*.

5.2

Venimos hablando de cierta no-onticidad, distancia frente a la onticidad misma, por lo tanto distancia frente al ser, la cual, sin embargo, es a la vez el ser mismo, pues toda la cuestión arrancaba de que, si «A es ...» ha de reconocer a A la condición de cosa o de ente, entonces es preciso que el B o C que sigue en «es B» o «es C» no tenga a su vez precisamente esa condición o estatuto, en otras palabras, es precisa

28 Cfr. mi *El saber de la comedia*, ya citado. De hecho también en el «Banquete» el que los dioses sean dependientes aparece en primer término en boca de Aristófanes (190c3-5).

29 Cfr. *ibid.*, capítulo 3.

esa no-onticidad que llamamos *eîdos;* lo cual resultaba no ser sino lo que puede expresarse también diciendo que el ser-esto de esto en cuanto a la vez el ser-aquello de aquello no puede él mismo ser cosa alguna (cosas son esto y aquello), ni, menos que nada, la cosa única y total, noción que equivaldría a la supresión de la irreductibilidad de la diferencia, es decir, a la supresión del ser mismo.

Distancia frente a la onticidad misma, distancia, pues, frente al ser, carencia o deseo de ser, esto, según modos de expresión que ya se nos han hecho entender para unos u otros contextos, es lo que se formula como carencia de belleza o de bien. Ya hemos quedado, en efecto, en que «bien» (*tò agathón*) significa el servir, la aptitud, el tener un papel, dicho todo ello en contexto en el que la cosa es reconocida en su ser no en otra parte que en el no temático andar con y habérselas con ella, y en que la traducción de determinadas expresiones griegas por «bello» y «belleza» tiene que ver con que es con estas últimas palabras como el moderno reconoce (sólo que no, para el moderno, como idénticos con «ser») ciertos fenómenos que el propio análisis moderno describe en términos como aquellos de la identidad entre la irreductibilidad de la cosa y la no onticidad del *eîdos*. Lo cual explica también por qué son precisamente las palabras traducidas por «belleza» las que se emplean cuando el «otro» estatuto (el de *eîdos*) es aludido a propósito de su comparecencia en el ser (irreductibilidad) de la cosa (cfr. 2.3).

Carencia y deseo, en el sentido que acabamos de definir, está en todo y en todo caso, si bien en muy diversas maneras, no todas igualmente adecuadas a lo que el propio deseo o carencia es. En todo caso, deseo o carencia implica aquí no sólo un trivial no tener, sino también que ello mismo se escapa; por lo tanto, el deseo lo es de seguir teniendo, lo cual

conecta el deseo con la cuestión mortales-inmortales, pues el deseo de seguir teniendo es aquella pretensión de inmortalidad a la que a la vez es inherente no ser jamás inmortalidad. En este contexto del seguir adquieren sentido las fórmulas de la gama amor-preñez-fecundidad, pero lo hacen aquí con un matiz notable: la preñez de la que se habla no surge de la cópula, sino que uno busca la cópula porque está preñado, bien entendido que la cópula misma se contempla seguida de consecuencias que, en el modo o nivel más trivial en que tiene aplicación el modelo, son la reproducción, incluido el mantenimiento de la prole. Se nos dice, en todo caso, que quien está en preñez busca lo bello en lo cual generar, y que generar no es posible sino en lo bello. En el citado nivel más trivial el generar acontece «por lo que se refiere al cuerpo»; ya sabemos que «el cuerpo» es el «lo uno y lo otro y lo otro», mientras que «el alma» es la figura unitaria, la entera figura. Tanto si es «en cuanto al cuerpo» como si es «en cuanto al alma», preñado está «él mismo», no «su cuerpo» ni «su alma»; la cuestión es si en la preñez de la que se trate está o no en juego la entera figura, la figura unitaria. También la preñez referente al alma necesita, para producir, ser acogida en la belleza, apoyarse en la belleza, y aquí estamos ya típicamente en el modelo del *erastés* y *tà paidiká*. La cuestión es ahora qué se produce o genera desde la preñez referente al alma. Aquí ya no vale la reproducción, pues ésta, aunque incluya el cuidado de la prole, por definición no compromete la entera figura. Tiene que tratarse de algo perteneciente al ámbito *areté* (aptitud, excelencia, valía, el carácter o la condición de *agathós*). Se nos habla entonces del producir del *poietés;* esta referencia ocurre en un momento en el que, como ya sabemos, la problemática de una excelencia en el decir mismo, de la que tanto hemos hablado, ha esbozado la cuestión de una esfera específica que sería la del decir, pero

no ha llegado a tratar en efecto el decir como una esfera específica; hay la figura del *poietés* como el perito en decir, pero, a la vez, y siendo de ello buen testimonio la elección de la palabra *poietés* (recuérdese que el *poietés* produce –*poieî*– en principio la cosa, no un «poema»), no puede admitirse que sea esencialmente distinto el caso del artesano que «produce», y tal es en principio el caso de cualquier artesano o perito (no hay una esfera especial del «arte bella», ni tampoco de lo específicamente «productivo»), pero se tiene ya la necesidad de añadir para el artesano un adjetivo (*heuretikós*, 209a5, que tiene que ver con hallazgo) que subraya la no trivialidad del artesano del que se está tratando, adición que no hace falta para el «poeta» en sentido restringido, porque en este caso el papel de lo trivial lo desempeña el dicente cotidiano. Aun así, bien lejos de que se delimite un ámbito de lo «artístico», lo que ocurre es lo siguiente: tal como en la referencia a la *areté* se reconoce un papel central a aquellos nombres de ella que marcan su relación con la *pólis*, lo cual responde a que en efecto el proyecto *pólis* es, como ya hemos expuesto, en el fondo lo mismo que la cuestión de la *areté*, así también en el trabajo del *poietés* se incluye (¿cómo no, si *nómos* es el reparto, si el proyecto *pólis* es la pretensión de reconocer expresamente el *nómos*, y si todo esto, según hemos visto, coincide con la pretensión de un decir que es excelente en su condición misma de decir?) la operación de la que como ejemplos aparecen Licurgo y Solón.

Hasta aquí (209e5) se han establecido diferencias atendiendo al modo o nivel de implicación del *erastés*, básicamente en cuanto a si el fenómeno *éros* concierne o no a su entera figura (la del *erastés*). Ahora, en cambio, se introducirá una problemática referente al lado representado por *tà paidiká*, o, para ser más exactos, seguirá tratándose del *erastés*, pues es éste el poseído por *éros*, pero ahora se tratará de él

desde el punto de vista de qué es lo que hay por el lado *tà paidiká*, esto es, qué desempeña el papel de lo «amado». Seguirá siendo cierto que el punto de partida ineludible es la orientación hacia los cuerpos bellos; la belleza, de acuerdo con todo lo que hemos dicho hasta aquí, ya de entrada, y aun tratándose por el momento de «cuerpo», esto es, de «lo uno y lo otro y lo otro», comporta la indicación de que estamos ante alguna cosa y no meramente ante un trozo o un agregado (cfr. 2.1). La secuencia de situaciones o niveles a partir de ahí empieza por constatar que, si esto es bello en tal o cual aspecto y aquello es bello en tal o cual otro, lo percibido como belleza en un caso ha de ser pariente de lo percibido como belleza en el otro. Desde el momento en que esto adquiere relevancia, la distancia (el reconocimiento de belleza es siempre, como sabemos, una ruptura o distancia) es la suficiente para que, por parte de lo bello, lo que sea bello sea ya en cada caso una entera figura, más allá de cierta presencia inmediata y episódica; se trata entonces, pues, de una belleza «de las almas». Con esto, evidentemente, ya no estamos en nivel en el que el producir por parte del *erastés* en conexión con *tà paidiká* pueda ser producir en el sentido de la reproducción; a lo producido se le llama *lógoi*, que, como sabemos, no son palabras o discursos, no es una esfera particular que sería la del decir. La belleza marca ahora modos de conducta o reglas; en definitiva, pericias (*epistêmai*), esto es, saberes. El punto en el que ahora estamos nos es ya conocido (cfr., por ejemplo, 2.2, pero en conexión con todo lo demás): se trata del reconocimiento de determinados *eíde*, esto es, por de pronto del intento de fijación o tematización de ciertos *eíde*, y el que en ello haya belleza es lo que habíamos descrito diciendo que ese intento ha de ser lo bastante serio y continuado para que su también continuado fracaso sea relevante. También en esto último estamos ante algo que ya

habíamos mencionado, a saber: que sólo en ese continuado escurrirse comparece lo que, en efecto, es lo mismo para todo, lo cual sólo en ese modo puede tener lugar si ha de ser uno y lo mismo para todo sin ser un uno-todo en el que la diferencia irreductible (esto es: el ser) desaparecería.

Con esto último, de lo que estamos hablando es ya del diálogo. Por eso el camino que conduce a tal mención ha estado incurso en los procedimientos de sobredistanciamiento cuya relación con la posibilidad del metadiálogo tantas veces hemos expuesto; aquí el proceder incluye tanto el relato como el poner en boca de alguien, ciertamente muy digno de crédito, pero lejano. Ahora bien, en el momento en que ya ha pasado a tratarse de algo que no es sino el diálogo mismo, las fórmulas de sobredistanciamiento alcanzan un paroxismo. Todo se interrumpe bruscamente, y enseguida nos encontramos hablando del propio Sócrates (que representa –aquí y en algunos otros contextos– el tipo de saber que el diálogo mismo es), y quien habla es alguien que acaba de llegar y que está cualificado para ese decir por la conjunción de dos condiciones: una, su relación y a la vez distancia con respecto a Sócrates; la otra condición, igualmente importante, es que está borracho. El significado que se otorga al vino como expresión de la distancia exige que Sócrates, en su condición de representante del diálogo mismo, esté caracterizado, en lo que se refiere al vino, por el hecho de que éste no lo mueve de su habitual naturaleza.

Desde el punto de vista de la conducción del diálogo «Banquete», Alcibíades «tenía que» llegar cuando llega, forzando la ruptura, porque la situación (de la que Alcibíades no forma parte y que él no conoce) ha llegado a ser la que es. A poner como asunto el diálogo mismo se ha llegado, según hemos visto, mediante una consideración secuencial de las figuras del *erastés* y de *tà paidiká*, en la cual la una y la otra

de esas figuras han experimentado cierta paradójica transformación interna. Lo esencial de *tà paidiká* se ha desplazado hacia el saber, esto es, hacia lo que de entrada es el lado del *erastés*, con lo que, de paso, éste mismo parece haber pasado a poder ser lo que en principio y por definición es el lado otro que el suyo; por otra parte, el *erastés* ha llegado a que lo que él produzca y sostenga junto con *tà paidiká* sean *lógoi*, con lo cual ha elevado a *tà paidiká* a la condición que éste en principio no tiene. Parece como que los papeles se intercambian, pero, a la vez, no pueden intercambiarse, porque la situación única desde la que puede entenderse todo es la de partida; de manera que el intercambio es en verdad un cortocircuito o, si se prefiere, una continuada frustración o decepción. De hecho Alcibíades, posible *paidiká* para el posible *erastés* Sócrates, asume en su propio relato el papel del que busca e incluso desea, papel que en principio corresponde al *erastés*, frente a Sócrates, que de alguna extraña manera se pone como *tà paidiká*, en cuanto que es buscado, pero buscado como *erastés*, lo cual es una contradicción.

Desde el momento en que esto ha irrumpido, ya no queda gran cosa por discutir. Se bebe, los más moderados se van; otros se duermen. Lo último que vagamente se recuerda es que Sócrates discutía ya sólo con Aristófanes y Agatón, más adelante sólo con este último (que finalmente también se duerme), y exponía que el poeta trágico, si en verdad lo es, es decir, si lo es por *tékhne*, será también poeta cómico, tesis para cuyo comentario remitimos a lo que ya ha sido expuesto de cómo lo que se cumple en la tragedia, por lo tanto en la secuencia (*épos*-*mélos*-tragedia) de la que la tragedia es el final, eso se reconoce en la comedia, así como de la relación entre la comedia y el diálogo.

6. CONSIDERACIONES FINALES

6.1

De lo que aquí se ha dicho, incluyendo tanto lo aquí mismo explicitado como lo dicho remitiendo a otras partes, es parte esencial aquello que concierne al carácter mismo del diálogo de Platón como tal, esto es, a la «forma» diálogo. En ello se ha puesto ya el debido énfasis, y no es cosa ahora ni de repetirlo ni siquiera de resumirlo. Si aludimos a ello de nuevo, es sólo para recordar un estado de cosas, en cierta manera externo a la cuestión de fondo, pero que pudiera favorecer cierta aclaratoria discusión adicional. Los intentos de respuesta a preguntas del tipo «¿qué es ser ...?», fenómeno de cuyo significado hemos hablado reiteradamente, han recibido por nuestra parte una interpretación que se guarda muy bien de hacer de ellos tesis acerca de lo que «ser ...» sería o no sería, y en especial tesis frente a las cuales quien manifiesta el interno hundimiento de ellas estuviese haciendo esto a favor de alguna otra tesis al respecto (actual o posible) que

fuese la suya. Igualmente, en cuanto a los relatos, la topología y en general todo aquello que aparece enmarcado en recursos de sobredistanciamiento, hemos ofrecido una lectura bien distinta de cualquiera de aquellas que extraen de tales textos unas doctrinas o tesis. Es razonable que alguien pregunte, dado que ni lo uno ni lo otro son tesis o doctrinas, cómo (esto es: con qué sentido) puede lo uno o lo otro ser objeto de contestación desde fuera del diálogo y desde fuera de Platón, esto es, cómo puede alguien decir que en tal o cual aspecto Platón (o simplemente el diálogo) no acierta en cuanto a la cosa. No nos referimos con esto a la ulterior polémica, de toda la historia de Occidente, acerca de lo «platónico», del «platonismo» y el «antiplatonismo», etcétera, pues ya hemos dicho que esos clichés (incluido el «Platón» por ellos implicado) son de origen posterior, e incluso hemos indicado en alguna parte de qué naturaleza es el giro que tiene todavía que producirse para que se abra camino a eso. A lo que nos referimos, en cambio, es a posiciones polémicas que se producen dentro del propio espacio histórico griego en sentido estricto (no helenístico) y que, por lo tanto, no pueden estar mediadas por el giro mencionado; nos referimos, pues, por ejemplo, a Aristóteles; no podemos tomar aquí como tema en sí mismas las posiciones polémicas de este pensador con referencia a Platón, porque eso sería otro libro; pero debemos dejar sentada al menos la posibilidad de ellas desde el punto de vista de la lectura de Platón que defendemos.

Todavía con carácter previo, recordemos algo muy general ya dicho: los intentos de respuesta, los «ser ... es ...», tienen que ser totalmente serios (es decir: efectivamente fenomenológicos) para que su continuado fracaso sea relevante; no interesa el fracaso trivial, es decir, aquella parte del fracaso que pudiera deberse a que no se ha sido lo bastante

fenomenólogo. Aunque sólo fuese por esto, quedaría ya abierta la posibilidad de cierto tipo de contestación polémica, a saber, aquella que, en el fondo, no estuviese discutiendo sino sobre si el intento ha sido lo bastante fenomenológico, esto es, sobre si el fracaso no ha tenido algo de tal en el sentido trivial. Pero hay incluso más: el *eîdos* (el «ser ...») a propósito del cual se pregunta qué es ser ... nunca es un *eîdos* cualquiera, sino que el diálogo arranca siempre de aquel punto en el que la pregunta se ha planteado para alguno de aquellos *eíde* en los cuales lo que está en juego es el carácter mismo de *eîdos* y, por lo tanto, por el lado del «ver», no ya el habérselas con este o aquel tipo de cosas, sino el habérselas pura y simplemente[30]; lo cual comporta que la cuestión eventualmente polémica, la que hemos mencionado como la de si se ha sido lo bastante fenomenólogo, abarca incluso la adopción de un cierto nombre (aquí en el sentido de *ónoma*, cfr. 2.1), la manera en que se lo toma, etcétera; en este sentido, la cuestión de lo que hemos llamado la seriedad o el carácter efectivamente fenomenológico afecta ya no sólo a lo meramente dialógico dentro del diálogo, sino también a aquella componente metadialógica que, por de pronto, siempre hay al menos en la elección de una estrategia para el diálogo y que puede, como reiteradamente hemos expuesto, penetrar de una u otra manera en el cuerpo mismo del diálogo.

Visto, pues, que la cuestión de la seriedad o del carácter efectivamente fenomenológico afecta tanto a lo dialógico como a lo metadialógico, no queda sitio para un tratamiento de esa cuestión en sí misma; no queda sino el ejercicio; no

30 Quizá no esté de más recordar aquí algo que está en todo lo ya dicho, a saber: que también determinaciones como «uno» y «mismo»/«otro», y no sólo aquellas como «justicia» o «valentía», son eso que hemos llamado nombres de la *areté* o de la condición de *agathós*.

hay espacio para tratar de convertir esa cuestión en una discusión sobre cómo producirse y cómo no si lo que se quiere hacer ha de responder al carácter de lo perteneciente o relativo al diálogo, si ha de ser *dialektikón*.

Si esto es así, entonces sin duda tendrá cierta importancia el que quizá podamos ver que Aristóteles, en cambio, sí produce una detenida discusión de las condiciones del modo de argumentar *dialektikón*. Esto no se podrá dejar de lado alegando simplemente que lo «dialéctico» de Aristóteles no es lo mismo que el diálogo de Platón, pues tal diferencia pudiera ser precisamente la que es inseparable de que se pretenda formular en sí mismas las condiciones del modo de argumentar en cuestión. Asumida esta pretensión, en efecto, el argumentar-concluir propio del diálogo (el *dialektikòs syllogismós*) resulta haber de reunir ciertas características. Por de pronto, ha de ser en verdad *syllogismós*, lo cual dista mucho de haber quedado ya obviamente establecido por el hecho de que la manera de designarlo haya empleado este substantivo, pues el modo de decir del pasaje al que nos estamos refiriendo[31] admite el grupo nominal en el que el adjetivo cuestiona el substantivo en cuanto usado por separado, y de hecho dirá más abajo que el *eristikòs syllogismós*, precisamente por ser tal, incluye una variedad que también lo es y que a la vez no es *syllogismós*. El argumentar-concluir que ahora nos interesa, en cambio, es en verdad *syllogismós*, y esto significa que en él, en efecto, puesto lo uno, se sigue necesariamente lo otro. Ciertamente, no es *apódeixis*, pues el propio diálogo se encarga de hacer ver que la cuestión no queda cerrada; y esto, tratándose de *syllogismós*, ha de querer decir que el tal no parte ni de «primeros y verdaderos» ni de cosas que surjan de «primeros y verdaderos»; sí parte, en cambio, de asunciones en

31 Aristóteles, *Topiká*, A, 1.

principio fenomenológicamente sostenibles (*éndoksa*), esto es, de cosas que en efecto parecen (a saber: a todos, o a los más, o a los expertos, o a los más de ellos, o a aquellos de entre ellos que merecen más crédito). Sobre esta base, el tratado de Aristóteles al que hacemos referencia (los *Topiká*) se propone investigar las condiciones del modo de proceder en cuestión (el *dialektikòs syllogismós*) con el fin de encontrar la manera de dar al mismo la mayor consistencia (lo que arriba llamábamos seriedad o carácter fenomenológico) posible. Dado que ese tratado es, incluso con independencia de cualquier suposición sobre ubicación cronológica o evolutiva, un espléndido vivero de motivos propios del pensar de Aristóteles, vale la pena prestar alguna atención a cuáles pueden ser las implicaciones del hecho de que la investigación y el objetivo que acabamos de mencionar sean en efecto una investigación y un objetivo. En Platón, desde luego, era vital que el diálogo reuniese esas condiciones de seriedad y carácter fenomenológico, pero, por los motivos que acabamos de exponer, no había lugar para una averiguación (distinta del ejercicio mismo) referente a esas condiciones y cómo cumplirlas.

No sólo «ser ... es ...» constituye, en el modo que ya reiteradamente hemos expuesto, una ontización del *eîdos*, sino que además, consiguientemente, todo el discutir y averiguar acerca de cada propuesto «ser ... es ...», aun cuando en el conjunto su sentido resulte ser el de continuar con el hundimiento interno de cada intento, sin embargo, puesto que está obligado a tomar fenomenológicamente en serio el «qué es ser ...», en cierta manera se corresponsabiliza de aquella ontización. Una averiguación, como la que hemos señalado en Aristóteles, acerca de las condiciones del mencionado «tomar en serio», comportará también, en lo que se refiere a esa ontización, desde luego una cierta agudización de ella, pero precisamente en el modo de un reconocimiento y percep-

ción de la misma, por lo tanto también la correspondiente resistencia, fenomenológicamente fundada, a ella misma.

De la ontización del *eîdos* forma parte el que aparezcan uno y el otro y el otro *eîdos*. Y esto, en efecto, ocurre así en la base misma del procedimiento, por más que la marcha del diálogo mismo sólo empiece cuando se está ante un *eîdos* de la índole de aquellos que están supuestos en todo otro, como ya tantas veces hemos expuesto. Más aún: es a ese tipo de pluralidad, del uno y otro y otro, un *eîdos* y otro y otro, al que corresponde el tipo de unidad consistente en que en uno y el otro y el otro caso, a propósito de uno y otro y otro *eîdos*, sucede siempre lo mismo en cuanto a la condición misma de *eîdos*, a saber, aquello mismo que hemos visto comparecer no de otra manera que en el acontecer mismo del diálogo; hay la unidad del carácter único y universal de la cuestión ontológica misma como el correlato de la posibilidad de ontologías particulares para uno y otro y otro tipo de entes, ontologías de –digamos– el «ser olivo» y el «ser jarra», el *eîdos* olivo y el *eîdos* jarra[32]; uno y el otro y el otro *eîdos* como correlato de que tras cada *eîdos* en su condición de tal hay en todo caso lo mismo, a saber, aquello con lo que nos encontramos cada vez que tras uno u otro *eîdos* aparentemente trivial resulta estar lo que, según el contexto, se designa con uno u otro de aquellos nombres de la *areté* o de *tò agathón*, los cuales, sin embargo, nombran todos ellos lo mismo, aquello, en efecto, que comparece no de otra manera que en lo que hemos descrito como el acontecer del diálogo mismo.

Lo que acabamos de designar como la resistencia vinculada al reconocimiento de cierto flujo se manifestará, pues, por una parte como desconfianza frente a la multiplicación yuxtapositiva de posibles ontologías particulares (esto es, frente a una doctrina «de los *eíde*»), por otra parte –otra cara de lo mismo– como distancia frente al correspondiente tipo –que acabamos de describir una vez más– de unidad, esto es, frente a una cuestión ontológica que fuese, por ejemplo, la misma en cuanto cuestión de la *pólis* que en cuanto cuestión del decir o de la pericia en el arte o de la orientación en el mundo. La objeción frente a cierto tipo de pluralidad y al correspondiente tipo de unidad se expresa en el concepto de una –ciertamente– diversidad de ontologías particulares, pero no de tipos, sino de ámbitos en el sentido ya dicho[33]. Etcétera.

32 Cfr. nota a 3.1 a propósito de la noción de una doctrina «de los *eíde*».

6.2

Cierto carácter del fenómeno griego antiguo, carácter que siempre hemos descrito con referencia a algún ámbito de observaciones particular, unas veces el del intercambio, otras el del *nómos* y la *pólis*, otras el del decir relevante, etcétera, ha sido también algunas veces aludido en conjunto con alguna fórmula del tipo de aquella según la cual un siempre ya supuesto sólo podía comparecer en su propia pérdida (y a la vez no podía no comparecer en absoluto), o similares. Insistamos en lo ya tantas veces dicho de que ese tipo de fórmulas no pretende sino resumir en una clave (para no tener que repetir en cada ocasión todo ello) ciertas observaciones. En ningún modo se trataría, pues, de razonar sobre la «presencia» y el «ocultamiento» y cosas así. Incluso las expresiones que hemos usado para describir el fenómeno en cada uno de los que ahora hemos llamado ámbitos de observación particulares (el intercambio, el decir relevante, el *nómos*) no son

33 Cfr. *ibid.*

sino resúmenes o recordatorios de observaciones complejas y matizadas, a las cuales implícitamente se está remitiendo y que están disponibles, por ejemplo: de interpretaciones sobre textos cuando se trata del decir relevante; y lo que entonces defendemos como válido son los análisis particulares, no aquellas expresiones (ni las generales ni las referentes a cada uno de los ámbitos de observación) que son sólo un modo de referirnos al conjunto de aquellos análisis.

Con toda esta prevención nos permitiremos ahora recordar que la mencionada fórmula general comportaba la consideración de cómo la tentación de uno-todo que había en aquella relevancia-pérdida era a la vez la tentación de un ilimitado, de una ausencia de límites relevantes, de una uniformidad del ámbito. Dentro de eso mismo, que ya hemos contemplado desde diversos ángulos, se encontraba el que por de pronto ambos procesos, génesis de un uno-todo y génesis de un ilimitado, son inviables y se frustran (haciendo con ello también desaparecer el marco en virtud del cual habían tenido que producirse), pero dejan ahí eso que finalmente alguna vez será asumido como lo verdadero; es decir: alguna vez la exigencia de uno-todo y la consiguiente ilimitación ya no serán carencia, sino el concepto mismo de validez, en los términos y con los detalles que otras veces han sido expuestos hablando de la Modernidad e interpretando a pensadores modernos.

Hegel, que lee a Platón desde el proyecto moderno, y que a la vez es de los pocos que leen por su cuenta, sin dejarse determinar del todo por el cliché cultural «Platón», asume como en efecto leído en Platón lo que en nuestro propio trabajo ha aparecido como el carácter persistentemente negativo del abordaje fenomenológico al «qué es ser ...», y encuentra que en el diálogo de Platón acontece la «negación» y no en cambio la «negación de la negación»; que esta última, por así decir, falta. Y, en efecto, la diferencia del estatuto de *eîdos*

frente al de cosa, que comparece en el continuado fracaso del intento de tematización del *eîdos*, comparece manteniéndose, y en ningún modo porque contuviese en sí la potencialidad de su propia supresión, mientras que la substancia del proyecto idealista (en cierto modo la del proyecto moderno en general) es el que la cuestión del «ser», cuestión de en qué consiste la validez o el ser, se autointerprete y reinterprete como cuestión de lo ente-uno-todo (una autointerpretación y reinterpretación que vimos como no inexistente, pero sí inevitablemente frustrada, en la Grecia antigua). Esta ausencia de la «negación de la negación» es evidentemente idéntica con el hecho de que lo fenomenológico-negativo, en el diálogo de Platón, no sea en cambio genético, es decir, de que cada nueva posición sea, por así decir, externa con respecto a la anterior, lo cual no tiene nada que ver con que pudiese ser producida de manera menos rigurosa, pues está en todo caso sometida al tipo de exigencia para el que en 6.1 hemos empleado los términos «seriedad» y «carácter fenomenológico».

Si esto es así, entonces debe adquirir al respecto cierta relevancia el hecho de que algunos nos hayamos ocupado de exponer cómo y hasta qué punto también dentro de lo moderno, concretamente en aquel Kant –el más propiamente kantiano– que quizá Kant mismo hubiera preferido no ser, se da el protagonismo de la diferencia vinculado no a que ella sea lo que se suprime, sino a que ella se mantiene[34]. Cabe preguntar, en efecto, en qué relación pone esto a Kant –o al Kant más kantiano– con el diálogo de Platón. No nos

34 Cfr. mis libros *De Kant a Hölderlin* (Madrid, 1992) y *Hölderlin y la lógica hegeliana* (Madrid, 1995). Quizá también mis artículos «Kant y la mota de polvo» (en *Logos*, Universidad Complutense de Madrid, vol. 37, 2004, pp. 55-65) y «En torno al concepto 'dialéctica' en Kant» (en M. E. Vázquez y R. de la Calle, eds., *Filosofía y razón. Kant 200 años*, Universidad de Valencia, 2005).

servirá ahora de nada declaración alguna del propio pensador, porque Kant no fue efectivo lector de Platón; tendremos, pues, que arreglárnoslas por nuestra cuenta. Y, en efecto, el mantenimiento de la diferencia del *eîdos* frente a la cosa, con el sentido que le hemos dado, se encuentra en Kant, pero sobre la base del espacio moderno al que Kant pertenece, de manera, pues, que el único *eîdos* en cuestión es el *eîdos* del ámbito mismo como tal, lo constitutivo de la *possibilitas* misma de que algo en general haga frente. La exigencia de totalidad, aunque en Kant mismo se frustre, está de todos modos en el fondo. El *eîdos* en juego, ciertamente *eîdos* y no ente, es la constitución del ámbito mismo, la «forma» como aquello en lo que, para todo contenido, consiste el que el contenido lo sea. No puede, pues, en manera alguna ser algo así como el *eîdos* A o el *eîdos* B (el *eîdos* caballo o el *eîdos* jarra). En Platón, en cambio, siempre y en todo caso (digamos: en cada contenido) está la escisión del ser-A del A frente al A mismo, escisión que queda así constituida como la paradoja del aprender o de la presencia, a saber: sólo encuentras algo si lo buscas, o sólo te hace frente si estás abierto a ello, lo cual es como decir que sólo lo aprendes si en cierta manera ya lo sabes, o lo mismo dicho de otro modo: algo puede ser A, comparecer como A, sólo si tiene lugar «ya» un «qué es ser A» y, por lo tanto, un «ser A»; no hay ni la más remota posibilidad de seleccionar una constitución *a priori* frente a un contenido *a posteriori;* en cada detalle está la paradoja de lo uno como lo otro y lo otro como lo uno.

Ahora bien, reiteradamente hemos visto cómo esa constitución de un ámbito, a la que ahora acabamos de referirnos como a la situación moderna, es también tentación inherente a la pretensión de relevancia de lo siempre ya supuesto y, con este carácter, está presente en Grecia, si bien allí, además de que se frustre, nunca es la base (mientras que sí lo es, aunque se frustre, en Kant). La situación ambigua en Grecia, la tendencia que no puede ni siquiera pretender cumplirse, ambigüedad que, como vimos, acaba por disolver el espacio histórico por ella caracterizado, se expresa también en aspectos de cómo allí mismo, en Grecia, se desarrolla lo que acabamos de llamar la paradoja del aprender. Acabamos, en efecto, de relacionar eso que en Grecia no puede sino frustrarse con la posibilidad (imposibilidad, por lo tanto) de traducir la diferencia, una vez que se pretende mantenerla y no que se suprima, en la selección de un territorio de lo *a priori*. Palabras griegas cuyo significado es el aprender (y que, por lo tanto, invocan también la citada paradoja) son las del grupo *math-*, y de hecho, a la vez que con ellas se designa en general el aprender y los contenidos de él, ocurre también que, por ejemplo, *máthema* y derivados suyos pueden en determinados contextos (nunca las palabras en cuestión por sí solas) apuntar en la dirección de lo que, precisamente por este motivo, recibirá, cuando haya de recibir algún nombre, el de lo «matemático». No hay, pues, en Grecia una designación para la matemática como tal; no hay la delimitación de un territorio que (designado con esas palabras o con otras) tuviese una apreciable coincidencia con la definición moderna de lo matemático; ni siquiera la delimitación de algo tal que de ello, aun sin coincidencia, debiese decirse que ello fuese allí lo correspondiente a lo matemático moderno. Y es coherente el que así sea, porque el gran paso para la delimitación de lo matemático será precisamente el que la antigua paradoja del aprender o de la presencia llegue a no poder ya plantearse si no es partiendo del entero ámbito y, por lo tanto, como cuestión de la *possibilitas* de que algo en general haga frente; la matemática será entonces lo que de antemano constituya el lenguaje en el que ese hacer frente haya de poder ser formulado.

NOTA BIBLIOGRÁFICA

La principal edición del texto de Platón en su conjunto sigue siendo la de J. Burnet (5 vols., Oxford Classical Texts), aunque en la misma colección ha empezado a salir una nueva edición, a cargo de E. A. Duke y otros (tomo I, 1995).

Texto acompañado de traducción al inglés se encuentra en 12 tomos en la colección Loeb (1914-1935 y reimpr.). Texto (en edición crítica) acompañado de traducción francesa se encuentra en 14 tomos (algunos de ellos múltiples) en la colección Budé (1920-1989 y reimpr.). El texto griego (incluido el aparato crítico) de esta última edición, acompañado por la clásica traducción alemana de Schleiermacher, añadiéndose notas sobre las divergencias entre texto y traducción, así como traducción alemana de lo que Schleiermacher no tradujo, se ha publicado en Darmstadt, 1970-1981 y reeds.

Comentarios importantes a diálogos también comentados aquí son: al «Ión», el de P. Murray en el volumen *Plato, On Poetry* (Cambridge, 1996); al «Fedro», los de R. Hackforth (Cambridge, 1952) y G. J. de Vries (Amsterdam, 1969); al «Timeo», el de F. M. Cornford (Londres, 1937); al «Político», el de J. B. Skemp (Bristol, [2]1987); al «Banquete», los de R. G. Bury (Cambridge, [2]1932) y K. J. Dover (Cambridge, 1980).

ÍNDICE